PSIHOLOGIJA RELIGIOZNOG DOŽIVLJAVANJA

Dr. Vilim Keilbach

SUMMARIUM

Nach dem heutigen Stand der empirisch-psychologischen Forschung (vorwiegend nach Girgensohn und Gruehn) schliesst das religiöse Grunderlebnis als wichtigste Komponente ein geistig-gedankliches Moment ein. Der »religiöse Gedanke« ist in der Regel umlagert von mannigfachen Gefühlen und erscheint oft mit diesen zu unlösbarer Einheit verschmolzen, so dass es besonderer Schulung in der Selbstbeobachtung bedarf, um in den mannigfachen Gefühlen den eigentlichen gedanklichen Kern aufzudecken. Ichfunktion und Gefühl sind auseinanderzuhalten. Der Wille leitet das religiöse Erleben ein, er führt es herbei, befiehlt und unterhält es. Trotzdem ist das religiöse Erlebnis nicht einfachhin ein Willensakt. Der Wille zur Religiosität ist nicht die Religiosität selbst. Einen Akt wollen und dieser Akt sein, ist nicht das gleiche. Religiöse Vorstellungen und Symbole wie mythisches Denken können, recht verstanden, einen tiefen Sinn haben. — Betrachtungen der geisteswissenschaftlichen Psychologie (Spranger) führen zu ähnlichen Einsichten. Abwegig ist das Bestreben der analytischen Psychologie (Jung), die alles Religiöse nur als Ausdrucksform des unbekannten und unerforschlichen Unbewussten gelten lässt und im Gottesbegriff lediglich eine unwissenschaftliche Hypothese erblickt. — Die Ergebnisse einwandfreier empirischer Forschung stehen in wundervollem Einklang mit der logischen Struktur der traditionellen Gottesbeweise.

»Religiozno doživljavanje« kao pojam

»Religiozno doživljavanje« uzima se ovdje kao psihologijski pojam. Polazimo naime od činjenice, da svi ljudi barem načelno razlikuju takozvane religiozne doživljaje od ne-religioznih ili profanih doživljaja. Kad se čovjek skrušeno kaje za svoje griehe ili kad čista srdca Bogu prinosi žrtvu, onda je to po priznanju svih »r e l i g i o z a n« čin: u čovjekovoj se duši odvija »religiozno« doživljavanje. Kad vojnik propisno pozdravlja starijeg, i to tako da je izvanjski čin pozdravljanja uistinu izraz pravog strahopočitanja, onda je takav doživljaj po sebi »profane« naravi. O doživljajima se ne može obćenito reći, da su jedni naprosto religiozni, a drugi uviek profani. Ista vrsta doživljaja može biti čas religioznog čas profanog značaja. Tako na pr. ima religiozne ljubavi i profane ljubavi, religioznog poštovanja i profanog poštovanja, religioznog odricanja i profanog odricanja, i t. d. Bez sumnje je drugo, kad se netko odriče izvjestnog jela iz kršćansko-asketskih motiva, a drugo, kad se tko odriče stanovitog jela iz čisto zdravstvenih razloga. Po svojoj psihičkoj strukturi razlikuje se čin ljubavi kako od čina

poštovanja tako i od čina odricanja. No ukoliko predpostavljamo, da imamo čin religiozne ljubavi, religioznog poštovanja i religioznog odricanja, nameće se sliedeće pitanje: Što je ono, po čemu se ti čini podudaraju, po čemu ih nazivamo zajedničkim imenom »religioznima«? .Kad tako postavljamo pitanje, razumije se, da već predpostavljamo razliku u pogledu nutarnje sastavljenosti pojedinih čina: znamo naime već, da je ljubav nešto drugo nego poštovanje ili odricanje. Sva je naša pažnja upravljena na takozvani religiozni značaj tih čina. Zbog toga onda kratkoće radi govorimo o religioznom činu kao takvom, o religioznom doživljaju ili o religioznom doživljavanju. Pitanje je uviek isto:

Koje duševne komponente uključuje ili obuhvaća obilježje »religiozno«?

Osnovna je potežkoća u tom, što uobće ne znamo za točnu granicu između »religioznog« i »profanog« područja. Tu granicu ne smijemo naprosto po našoj volji odrediti, jer to bi značilo svojevoljno konstruirati religiju i pojam o njoj. Naša je dužnost i zadaća, da pronađemo ili da metodički utvrdimo, što je religija po svojim duševnim komponentama. Tako s jedne strane već predpostavljamo pojam religije, dok s druge strane tek pitamo za njegovo izpravno značenje. — U stvari ta potežkoća nije tako velika, kako se na prvi pogled čini. Ona je načelno zajednička svim znanostima. Svaka nauka mora polaziti od nekog više ili manje određenog pojma o svom predmetu, a u toku razpravljanja odnosno iztraživanja mora ići za tim, da ga opravda i da ga točno odredi.

Religija je bila izložena najrazličnijim tumačenjima. Ta je činjenica možda najviše uvjetovana okolnošću, što profana poviest ne pruža nikakvih spomenika ili svjedočanstava, po kojima bismo mogli vremenski utvrditi početak religije i historijski opisati njen postanak. Historijski doduše ne znamo za narode, koji bi živjeli bez religije, to jest za narode, koji bi bili areligiozni. Ali, koliko danas znamo, profana poviest ipak nije u stanju da pozitivno prikaže početak religioznog života čovječanstva.

U tom pitanju upućeni smo prema tome i na takozvano historijsko zaključivanje kao i obćenito na teoretsko mišljenje. Stoga nije čudno, da su prema različnim naziranjima na sviet nastali mnogovrstni pokušaji tumačenja religije, i to tumačenja njenog sadržaja i njenog smisla, njene bîti i njenog prava na obstanak. Nas ovdje prvenstveno zanima pitanje o njenom smislu i o njenoj bîti, zapravo pitanje o psihičkoj strukturi religioznosti ili subjektivnog religioznog doživljavanja.

Poviest religija i filozofija religije obširno razpravljaju o različitim teorijama, koje treba da daju odgovor na pitanje o početku religije. Te teorije obično prejudiciraju rješenje pitanja o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja,

a kadkad se i jednostavno temelje na određenom shvaćanju religioznosti. Međutim, pitanje o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja mora biti odieljeno od svakog teoretskog razpravljanja. O njemu treba govoriti sa stajališta empiričkog iztraživanja. Izkustvo kao takvo treba da pokaže, što se zbiva u čovjeku, kad se u njemu odvija proces religioznog doživljavanja.

Skolastički orientiranim misliocima znalo se prebacivati, a prebacuje im se još i danas, da oni previše »racionaliziraju« religiju, to jest da oni odveć intelektualistički shvaćaju religioznost, dok izkustvo pokazuje, da se prava religioznost opire svakom shematiziranju i šabloniziranju.

Sigurno bi bilo krivo, kad bi tko mislio, da se život odvija kao neko silogističko zaključivanje. U odlukama ljudi ne smijemo uviek samo tražiti rezultat sviestno i pravilno provedenog silogizma. Čovjek nije »samo« razum. Na njegove odluke utječe i srdce. Mi smo uostalom napried rekli, da ovdje radimo o religioznom doživljavanju kao psihologijskom pojmu. To znači, da ne ulazimo u pitanje, da li »doživljavanje« može nadomjestiti »mišljenje«. Iracionalistički sistemi u opravdavanju religije i sigurnosti o egzistenciji Božjoj zabacuju »teoretsko« ili »racionalno« znanje kao prvi temelj, te se pozivaju na »doživljavanje«, to jest na sigurnost, koja da se ne da razumski opravdati, ali koja da je uključena u konkretnom doživljavanju. O tom pitanju razpravlja filozofija religije kao normativna znanost. Ipak ćemo obzirom na naše pitanje napomenuti, da se naročito u protestantskim krugovima udomaćilo mišljenje, da je religioznost po svojoj bîti neko čuvstvo. Zastupnici ove teze nisu se mogli složiti u drugim pojedinostima. To je konačno i razumljivo, kad znamo, da je pojam čuvstva još i danas psihologijski vrlo neodređen. Samo treba zapamtiti, da su »iracionalisti« do svog stajališta došli kao filozofi, a ne kao psiholozi.

Religija je »sveta zemlja«, na koju ne smijemo stupiti, zemlja, kojoj se smijemo samo iz daljine diviti. Tako su rezonirali drugi, koji su u svakom naučnom promatranju religioznog doživljavanja kao i u svakoj sviestnoj refleksiji o njemu vidjeli njegovu profanaciju.

Uzprkos svim tim stajalištima nametnula se naročito u zadnje vrieme potreba, da se konačno ustanovi, što nauka ima da drži o onoj pojavi, koju zovemo religioznost. Koliko god naime bilo stvarnih potežkoća oko znanstvenog upoznavanja religioznosti, znanost je ipak morala ustanoviti, da je i religioznost zbiljska pojava, dio empiričkog svieta, i da ona prema tome u određenim granicama može biti predmet znanstvenog razpravljanja i izpitivanja. Kod toga je dakako prvo i najglavnije pitanje moralo biti ovo: U čemu se sastoji bît religioznosti? Trebalo je, kako ćemo vidjeti, ustanoviti duševne činbe-

nike one funkcije, kojom čovjek doživljuje jedan religiozan sadržaj. Je li to jednostavan ili kompleksan doživljaj? Ako je kompleksan, koje su pojedine njegove komponente? Ako se ne mogu točno utvrditi sve pojedine komponente, mogu li se barem sa sigurnošću odkriti glavne komponente?

Je li religija samo čuvstvo?

Ova je problematika postala aktuelna naročito zato, što se po naučavanju protestantske i modernističke filozofije religije sva religioznost bitno sastoji u čuvstvima kao iracionalnim doživljajima. Klasična je formula religioznog iracionalizma, kako smo već na drugom mjestu spomenuli, Schleiermacherovo »čuvstvo podpune ovisnosti« o neograničenome (vidi moj: Uvod u psihologiju religije. I. Zagreb 1939., str. 98). Ma da je Schleiermacher branio religiju protiv racionalizma, ipak je načelno priznao subjektivno-relativni značaj religije. Religija kao proizvod čuvstva izložena je samovolji pojedinca. Jer čuvstvo kao takvo nije kao misao ili opažaj upravljeno van na jedan normativni predmetni sadržaj, nego se sastoji u takvom naročitom doživljaju, u kojem čovjek višemanje totalistički proživljava svoje aktualno duševno stanje: ono je kao neki reaktivni izraz cjelokupnog duševnog razpoloženja subjekta i utoliko jedno čisto afektivno stanje.

Zanimljiva je činjenica, da je baš jedan protestantski učenjak morao sa stajališta čiste empiričke nauke ustanoviti, da uobće nema takozvanih jednostavnih ili osnovnih religioznih čuvstava i da se religioznost nikad ne sastoji iz samih čuvstava. To je protestantski bogoslov K. Girgensohn, koji se od svojih mladih godina bavio psihologijom. On je 1921. godine objelodanio djelo o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja[1]. O njegovoj eksperimentalnoj metodi govorili smo obširnije na drugom mjestu. Ovdje ćemo se baviti njegovim glavnim rezultatima.

Girgensohn obširno razpravlja o pojmu čuvstva pozivajući se neprestano na izkaze izpitivanih osoba. Morao je ustanoviti, da svaki religiozni doživljaj uključuje kao bitni sastavni dio jedan intelektualno-misaoni čin, koji je obavijen različitim čuvstvima. Zanimljivo je, da izpitivane osobe u nekim slučajevima jedva naslućuju ili izričito nieč											u, da »misle« nešto, a da točna psihiložka analiza uzprkos tome odaje prave misaone procese.

[1] K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage[2]. Gütersloh 1930. — Više o tom u mojoj knjizi: Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936. Sliedeći su odlomci djelomično preuzeti iz mog predavanja: Moderna psihologija religije. (Život. 18, 1937, str. 218—232.)

Girgensohnov posao bio je otežčan poglavito tim, što psihologija nema točnog pojma čuvstva. S druge strane je način običnoga govora takav, da pojam čuvstva označuje sve kompleksne afektivne doživljaje, ma da se tu često radi zapravo samo o sporednim afektivnim primjesama. Ima slučajeva, u kojima se izvjestna misao nalazi na vrlo nizkom stupnju svjestnosti, pa se kaže, da je čuvstvo. Ima nadalje slučajeva, u kojima se neki misaoni proces nalazi na vrlo nizkom stupnju razgovietnosti, tako da ga ne možemo jezičkim ili grafičkim simbolima definirati, pa se opet kaže, da se radi o čuvstvu. Konačno ima slučajeva, u kojima se određeni misaoni proces ne može podpuno i po našoj volji »savlađivati«, te stoga ni u svako doba ponavljati, pa se i tu kaže, da imamo posla sa čuvstvom. Mogle bi se nabrajati još i druge slične okolnosti, u kojima čovjek drži, da se radi o čuvstvu, dok točno psiholožko razčlanjivanje odaje i druge komponente.

Činjenica, da je Girgensohn u našim razgranjenim čuvstvenim doživljajima iznova odkrio intelektualno-misaoni činbenik, bila je od velike važnosti za psihologijsko iztraživanje religije. Važna je također bila konstatacija, da u praktičnom doživljavanju nema osnovnog religioznog čuvstva, nego da se tu može govoriti samo o nekim dominantnim komponentama. Ta je konstatacija otvorila nove vidike na psiholožko razčlanjivanje i prosuđivanje religioznih čuvstava, prije svega na pitanje o određivanju psihičke bîti religije.

Pitajmo sad: Kako izgleda psihička struktura svakog pravog religioznog doživljaja? Ili još određenije: U čemu se sastoji psihička bît religije odnosno religioznosti?

Iracionalistička filozofija religije odgovarala je na to pitanje obično ovako: Religioznost se sastoji u naročitom čuvstvu, koje se ne može točno definirati.

Na osnovu svojih pokusa Girgensohn i Gruehn odgovaraju na to pitanje, da se religioznost sastoji u naročitom sintetičkom činu, koji je u isto vrieme i misao i takozvana ja-funkcija[2].

Za izpravno razumievanje ove definicije potrebno je da pobliže objasnimo sliedeće tri točke. Prvo, što je religiozna misao? Drugo, što je religiozna ja-funkcija? Treće, u čemu se sastoji naročiti sintetički značaj religioznog čina? Tek točan odgovor na sva ta pitanja omogućit će nam uvid u istinsku religioznost.

Religioznu misao shvaća Girgensohn u smislu nezornog spoznanja. Radi se dakle o nezornom predmetnom sadržaju, koji se ne može svesti ni na predočbe ni na koje mu drago osjetne funkcije. Drugim riečima, kad Girgensohn kaže, da je misao dominantan sastavni dio religioznog doživljavanja, onda

[2] W. Gruehn, Religionspsychologie. Breslau 1926, str. 43.

riеč »misao« kod njega označuje pravo duhovno mišljenje. Gdje god prema tome ima religioznog doživljavanja, tamo se misli nešto, i to ne samo slučajno, nego nuždno. Podrobno razčlanjivanje izkaza izpitivanih osoba pokazuje naime, da pojedini religiozni doživljaji tih osoba uključuju neke komplicirane misaone procese, iako te iste osobe često baš protivno tvrde, da ništa ne misle. Kod pokusa utvrđeno je među ostalim i to, da pri čitanju ili poslije čitanja religioznih tekstova ne nastaje religiozno doživljavanje kad god nema misaonih procesa. Zato s pravom smijemo reći: Gdje nema nikakvog duhovnog mišljenja, tamo nema ni prave religioznosti.

Treba dalje da pitamo: U čemu se pobliže sastoji religiozna misao kao religiozna? — Girgensohn izričito naglašuje, da religiozna misao nije abstraktno-diskurzivno mišljenje, koje takoreći iz amorfne mase misli prelazi u jasno logičko grupiranje misli. To bi bilo znanstveno mišljenje. Religiozna je misao više intuitivno mišljenje, zapravo duhovni proces, koji ima jednu dielom diskurzivnu dielom intuitivnu misaonu okostnicu. Zato na religioznu misao nailazimo već na predznanstvenim slojevima, tamo gdje nema najveće moguće svjestnosti ili razgovietnosti i gdje mišljenje ima još više afektivnih primjesa.

Zadnje pitanje: Na koji je predmetni sadržaj upravljena religiozna misao? — Misaoni sadržaj religioznog doživljavanja sastoji se u tome, što čovjek obično nejasno (intuitivno), ali ipak s pravom sigurnošću spoznaje odnosno »doživljajno izkusi« svoju ograničenost i svoju ovisnost o nečem višem. U tom smislu se tu već na neki način prejudicira pojam o Bogu ili čak i sama egzistencija Božja.

Drugi je sastavni dio religioznog doživljavanja takozvana religiozna ja-funkcija. Taj izraz potječe od »würzburžke škole«, koja pri izpitivanju višeg duševnog života u pojedinom činu razlikuje predmetni sadržaj od naročite funkcije. Funkcijom uzpostavlja se unutrašnji dodir između subjekta i predmetnog sadržaja. Najintenzivnije funkcije su takozvane ja-funkcije, jer njima cjelokupni »ja« dolazi u živi unutrašnji dodir s predmetom doživljavanja (Gruehn).

Ja-funkcija je u isto vrieme i aktivna i pasivna. Pasivna je utoliko, što je »ja« predmet samog sebe. Taj dvostruki aspekt dolazi i gramatički liepo do izražaja u sliedećoj formuli: »Ich (aktivnost!) lasse mich (pasivnost!) ergreifen«. U većini slučajeva naše djelatnosti aktivna je samo jedna ili druga duševna moć. Tako je na pr. kod učenja aktivan razum. Kod religioznog doživljavanja aktivno je cielo osobno središte (»ja«!), koje se služi takoreći svim duševnim moćima. U činu ljubavi očituje se također ja-funkcija. Možda ćemo najlakše shvatiti, što znači ja-funkcija, kad reflektiramo o našem vlastitom držanju

prema čovjeku, koga ljubimo, te o stavu što ga zauzmemo prema čovjeku, kad tek kritičkom hladnoćom priznamo njegove sposobnosti i odlike.

Slično kao religiozna misao i religiozna ja-funkcija ima svoju specifičnu značajnost. Pozitivna religiozna ja-funkcija jest lični dedikativni stav čovjeka prema predmetu doživljavanja (prema Bogu); što više, ona je nekakvo intimno stapanje između našega »ja« i predmeta našeg doživljavanja. Na taj način u religioznom doživljavanju vibrira ciela čovjekova ličnost, nježno i čisto kao u nadprostornim i nadvremenskim regijama, područjima.

Religioznost nije dakle obično teoretsko znanje o religiji, abstraktno mišljenje o Bogu ili o bilo kojim »nezemaljskim« sadržajima. Naprotiv, religioznost je u najboljem smislu rieči stvaralački doživljaj, kojim se uzpostavlja ili obnavlja živ odnos između našeg »ja« i doživljajnog predmeta, dakle između čovjeka i Boga; ona je zapravo podpuna predanost čovjeka Bogu. Taj stvaralački momenat uzpostavljanja ili obnavljanja spomenutog intimnog odnosa jest najznačajnije obilježje religiozne ja-funkcije. Religiozno se doživljavanje stvara naročitom ja-funkcijom.

Dosad smo opisali samo dva dominantna sastavna diela religioznog doživljavanja, to jest ona dva glavna elementa, bez kojih naprosto nema pravog religioznog čina. Preostaje još da barem s nekoliko rieči upozorimo i na naročiti sintetički značaj religioznosti. To je tim potrebnije, što u konkretnom životu svaki pojedini religiozni čin sačinjava neko nedjeljivo doživljajno jedinstvo.

Werner Gruehn opisuje sintetički značaj religioznog doživljavanja pod trostrukim vidom, i to u tom smislu, da se zapravo radi o trostrukom cjelovito-sintetičkom aspektu.

Prvi sintetički aspekt: imamo najjaču moguću upravljenost cieloga »ja« na religiozni predmet; utoliko je religioznost najdublje i najličnije doživljavanje, i to pravo sintetičko ili jedinstveno doživljavanje, jer je cjelokupni »ja« upravljen na predmet doživljavanja. — Drugi sintetički aspekt: napried spomenuto intuitivno spoznanje vlastite ograničenosti i ovisnosti ima obilježje jedinstvenosti, jer se tu množtvo nejasnih misli gleda kao neka cjelina, i to kao jednim jedinim činom. — Treći sintetički aspekt: dvie gornje sinteze, to jest sintetička ja-funkcija i sintetička misao kao da se stapaju u novu sintezu višeg reda.

Iz toga se vidi da religioznost nije doživljaj manje ili podređene vriednosti. Ona više nego svaki drugi čin zahvata u samu nutarnjost čovjeka i obuhvata čitavu njegovu ličnost. Ma da se korien religioznosti mora tražiti u predznanstvenim

slojevima našega bitka, ona se ipak odigrava, kako Gruehn kaže, na onim budnim stupnjevima čovječje sviesti, na kojima je izvor svih velikih tvorevina čovječanstva (kao na pr. filozofija, umjetnost, ćudorednost).

Preostaje još jedna potežkoća, na koju treba barem upozoriti. Mnogi ne će htjeti vjerovati, da svaki religiozni doživljaj uključuje jednu intelektualno-misaonu komponentu. Uzmimo na pr. religioznost jedne priproste bake, koja prostodušno i takoreći automatski vrši svoje svagdašnje religiozne dužnosti. Čini se, da tu nema nikakve misaone komponente, nego da se radi o nekoj sliepoj predanosti — čemu? Možda ničemu!

Za rješavanje ove potežkoće treba imati pred očima, da je religiozni doživljaj vanredno kompliciran čin višeg duševnog života. Na tom je području psihologijsko promatranje tako težko, da čak i školovani i izvježbani samopromatrači često nikako ne mogu utvrditi važne komponente svojih doživljaja. Zato nije čudno, kad jedna priprosta osoba jedino zna, da vrši svoju religioznu dužnost, a da ne može razlikovati između pojedinih sastavnih dielova svoga doživljavanja. Ona najviše zna za ono, što je na površini, a to su mnogovrstna čuvstva. Psiholog-stručnjak morat će da vidi, da li se na nesviestnim slojevima njezinog doživljavanja krije neka misao.

Na iznesenu potežkoću možemo osim toga odgovoriti jednim protupitanjem: Hoće li ova priprosta baka moći izpravno opisati čin ljubavi ili poštovanja ili strahopočitanja? Ona će te čine po svoj prilici opisati na način, koji se protivi točnom psihologijskom izpitivanju, jer nije naučena da reflektira o doživljajima svoje sviesti. Jedna majka zna, da ljubi svoje diete, ali za nju je ta ljubav život — ne refleksija! Zato njezini izkazi, ma koliko to zvučilo paradoksno, psihologijski često nisu od velike vriednosti[3].

S onim, što su Girgensohn i Gruehn prema svojoj izkustvenoj građi ustanovili kao bît religioznog doživljavanja, slažu se — tako nam se barem čini — i razmatranja u stilu duhovnoznanstvene psihologije. Tako na pr. E. Spranger među ostalim kaže sliedeće: ». . . . čim se neki izolirani i ma koliko subjektivni vriednostni doživljaj proživljava u svom značenju za čitav životni smisao, ima on neki religiozni ton. Vriednost, koja se saznaje kao konačno smisleno izpunjenje čitavog individualnog života, nuždno je najviša vriednost, što je dotični individuum uobće doživljava. Isto tako i obratno: ne da se zamisliti, da najviši vriednostni doživljaj — pa bio to doživljaj samo jednog časa — ne bi u nekom duhovnom biću zračio pun smisla nad čitavim životom. Ovo nejasno osjećajno ili mišljenjem osvietljeno stanje, u kom se pojedini doživljaj postavlja u pozitivni ili negativni odnos prema ukupnoj

[3] Poredi moj Uvod u psihologiju religije. I. Zagreb 1939, str. 116-125.

vriednosti individualne životne jezgre, nazivamo religioznošću...«[4]

O ulozi volje kod religioznog doživljavanja

U katoličkim se krugovima češće prigovara Girgensohnu, da on u svojim iztraživanjima previše zanemaruje volju odnosno voljni činbenik, jer voljnim procesima u religioznom doživljavanju pripisuje samo sekundarno značenje. Po njemu čin volje nije pravi sastavni dio religioznog doživljaja: čin volje nikako ne konstituira jezgru religioznog doživljaja, nego je samo kao podređen ili sekundaran aspekt.

Da u toj stvari ne vodimo borbu protiv izmišljenog protivnika, potrebno je uočiti sliedeće momente:

Girgensohn otvoreno priznaje, da tek u podpunom predanju volje imamo podpun proces »religioznog obraćenja«. Ujedno iztiče, da se sve izpitane osobe slažu u tom, da je odluka volje uviek posljedica nekih procesa, koji se odvijaju prije svakog voljnog odlučivanja, što više, takvih procesa, koji tek omogućuju volji, da se sviestno i slobodno odluči za religiju. Voljna je funkcija kao simptom već izvršene nutarnje promjene. U njoj dolazi do izražaja dinamika novog života, koji je nuždna posljedica »religioznih osnova«. Zato »pratajna« religije leži u jednom stavu subjekta, koji se formira bez sviesti slobode. Taj novi stav subjekta nije čin volje, ali je temelj za novu upravljenost volje i voljnog djelovanja. U čovjeku nastaje jedno uvjerenje, ne kao rezultat sviestnog voljnog odlučivanja, nego ovisno o njemu. Volja preuzima svoju funkciju tek onda, kad je to uvjerenje već formirano i kad ga treba u sviestnoj slobodi prihvatiti i kroz život priznavati.

Valja napomenuti, da se Girgensohn u zastupanju ove teze uglavnom brani protiv psihologijskog voluntarizma, po kojem se sva religioznost svodi na volju. G. Wunderle je još u svoje vrieme naglasio, da ovo Girgensohnovo tumačenje nije dostatno, što više, da ono takoreći uključuje i proturiečje[5]. Poslije je E. Raitz v. Frentz upozorio, da je Girgensohnov učenik W. Gruehn taj nedostatak već djelomično izpravio[6]. Međutim, sam W. Gruehn kasnije spominje, da katolički kritičari precjenjuju ulogu volje u religioznom doživljavanju, i to naprosto zato što zamjenjuju osnovni religiozni doživljaj s onim duševnim stavom, koji »uvodi« u taj doživljaj[7]. Obzirom na ova razilaženja drži A.

---

[4] E. Spranger, Oblici života. Duhovnoznanstvena psihologija i etika ličnosti. Zagreb 1942, str. 275. Citirano prema prievodu V. Filipovića s izmjenama po korienskom pisanju.
[5] Philosophisches Jahrbuch, 35, 1922, str. 274.
[6] Stimmen der Zeit. 109, 1925, str. 208.
[7] W. Gruehn, Religionspsychologie. Str. 86.

Willwoll, da je u toj stvari vrlo težko lučiti psihologijski material od drugih motivacija[8].

Između Girgensohna i Gruehna opaža se uglavnom ta razlika, što je djelatnost volje po Girgensohnu uviek tek posljedica religioznog doživljavanja, zapravo njegovo prirodno upodpunjenje, dok je po Gruehnu volja također ona duševna dispozicija, koja uobće vodi do religioznog doživljavanja. Gruehn se služi istom psihologijskom metodom kao Girgensohn, jedino s tom razlikom, da su kod njega već uklonjeni neki Girgensohnovi metodički nedostatci.

Kod ocjenjivanja ovih rezultata kritičari se kadkad pozivaju na bogoslovlje. S bogoslovnog stajališta prigovaraju, da se »zapostavlja« voljni činbenik u religioznom doživljavanju. — Uočujemo li čin vjere prema naučavanju bogoslovlja, onda treba prije svega ustanoviti, da se radi o pravom spoznajnom činu: fides est actus intellectus. Ova se teza brani protiv bogoslovnog voluntarizma starijeg i novijeg protestantizma kao i protiv iracionalističkih nastojanja modernizma, ukoliko sve te struje smatraju vjeru činom volje, a ne razuma. Prema svim tekstovima Sv. Pisma, kojima se dokazuje napried navedena teoložka teza, nalazimo, da je uviek istina predmet vjere: čin vjere sastoji se formalno u prihvaćanju određene istine, bezvjerje u zabacivanju vjerskih istina. Tu se naravno misli na samu bît čina vjere, a ni najmanje se ne nieče povezanost toga čina sa činima volje. Volja može zapoviedati čin vjere, a može također u svom djelovanju vjerom dobiti novu orientaciju i novi polet. Što više, svoju moralnu vriednost dobiva čin vjere tek ukoliko stoji u domeni volje. Ali zato po svojoj nutarnjoj konstituciji ipak nije čin volje: on je po svojoj bîti spoznaja, čin intelekta, i sastoji se u razumskom prihvaćanju i priznavanju određene istine. Može se čak reći, da je za čin vjere uviek potrebna i volja, ali iz toga ipak još ne sliedi, da je volja sastavni dio samog čina vjere.

Imajući pred očima ovu nauku Crkve o činu vjere ne vidimo, zašto se mnogi katolički kritičari tako skeptički izražavaju o Girgensohnovom »obescjenjivanju« volje. Tko pažljivo prati njegova razlaganja od početka do kraja, taj mora opaziti, da Girgensohn uviek govori o »osnovnom religioznom doživljaju« u smislu napried izložene problematike. Pita se, dakle, koje su bitne komponente onog najosnovnijeg procesa, kojim se jedan doživljaj konstituira kao religiozan. Obzirom na tako postavljenu problematiku Girgensohn na osnovu svog materiala obćenito zaključuje, da se tu radi o jednom misaonom procesu. Ovaj se rezultat načelno ne protivi nazoru ili tvrdnji, da religioznost u smislu moralno-dobrog čina dobiva svoju vriednost tek uslied svoje povezanosti s voljom. Načelno

[8] Schweizerische Rundschau. 27, 1927/28, str. 1050.

je dakle moguće, da je osnovni religiozni doživljaj misaone naravi, a da je ipak volja nosilac religioznog života; inače bi istim prigovorom bio pogođen i čin vjere u teoložkom smislu. No ne samo da je to moguće, već je to također eksperimentalno utvrđena činjenica, koja je, kako nam se čini, u divnom skladu s naukom bogoslovlja o činu vjere. Drugo je, dakako, pitanje, da li je baš umjestno nazvati volju »podređenim« ili »sekundarnim« činbenikom religioznog doživljavanja. Ukoliko volja ne konstituira kao bitna komponenta osnovni religiozni doživljaj, ovaj je izraz bez sumnje na mjestu. Ali ukoliko ipak postoji nuždna povezanost osnovnog religioznog doživljaja s gibanjima volje, ovi izrazi mogu imati i krivo značenje. I čini se, da je baš ova posljednja okolnost dala povoda mnogim prigovorima.

Tim naravno nije rečeno, da su Girgensohnovi izvodi o ulozi volje u religioznom životu u svakom pogledu zajamčeni i izpravni. To pitanje još nije dovoljno razčišćeno. Girgensohnovi rezultati dopuštaju korekturu, ali ta se korektura mora temeljiti na empiričkom materialu i na metodičkom postupku. Na ovom je mjestu trebalo samo obćenito pokazati, da prigovori, koji se iznose s načelnog bogoslovnog stajališta, eventualno i ne pogode Girgensohnove rezultate u pogledu duševnih komponenata osnovnog religioznog doživljaja.

Poslije ovih opazaka vratimo se sad još jedanput kratko na ulogu volje kod religioznog doživljavanja, i to tako, da konfrontiramo stav Girgensohna i Gruehna s prigovorima katoličkih bogoslova.

Girgensohn i Gruehn misle, da volja kod religioznog doživljavanja ne sudjeluje neposredno, ali da zato ipak igra važnu ulogu. Ta je uloga dvostruka. Volja prije svega utječe na one činbenike, koji se mogu smatrati nosiocima religioznog doživljavanja. Drugim riečima, volja je važna kod pripravljanja na doživljavanje: ona može spriečiti sam postanak doživljavanja, a može također stvarati dobre uvjete za doživljavanje. Druga je uloga volje u tom, što ona »izkorišćuje« religiozno doživljavanje za život, to jest što daje životu pravac po smislu religioznog doživljavanja.

Oni, koji uporno traže volju kao sastavni ili konstitutivni dio religioznog doživljavanja, neka malo razmišljaju o tom, kako je za svaku krepost potrebna volja, a da kreposti zato ipak nisu jednostavno istovjetne s voljom. Volja je samo njihov preduvjet i njihova predpostavka; ona zapovieda, da krepost djeluje, kao što je ona i uzrok kreposti. Htjeti neki čin, još ne znači biti taj čin. Dok traje neki čin, pripravljen i zapoviedan po volji, nekako je u tom trajanju uključena i volja, dakako ne nuždno kao nutarnji sastavni dio samog tog čina, nego samo u tom smislu, što i volja mora kao izvanjski činbenik djelatno trajati, da bi onaj čin — štogod on po svojoj vlastitoj naravi

bio — mogao dalje postojati. Drugo je čin religioznosti, a drugo čin volje za religioznost. Svoju ćudorednu vriednost dobiva čin religioznosti od čina volje za religioznost. Ali zato volja za religioznost još nije sama specifična religioznost. Htjeti biti religiozan, još ne znači stvarno biti religiozan.

Religiozne predočbe i simboli

Svima je dobro poznato, da u religioznom spoznavanju veliku važnost imaju predočbe i zorne slike. Vjerske se istine često prikazuju simbolički. Stoga je važno znati, zašto predočbe nisu dominantna komponenta religioznog doživljavanja.

Pojam predočbe je u običnom govoru višeznačan. Girgensohn ga shvaća u smislu reprodukcije onih konkretno-zornih osjeta, koji se mogu doživljavati. Njihovo je značenje, tako izvodi Girgensohn, u strukturi religioznog doživljavanja od sekundarnog značenja. To se vidi iz točnog izpitivanja odnosa, što ga u pojedinim konkretnim slučajevima predočbe imaju prema misaonim suvislostima istog doživljavanja. No budući da je i za školovane promatrače često vrlo težko razlikovati zorne datosti od nezornih, to je ovo pitanje jedno od najkompliciranijih psihologijskih problema. Da se može govoriti o predočbi u strogom smislu, potrebno je, da reproduciranu zornu sliku možemo opažati i onda, kad u isto vrieme imamo i misao o istoj stvari. Obratno, kad imamo samo znanje o bivšem zornom osjetu, koji sad nije zorno reproduciran, nema prave predočbe. U ovom posljednjem slučaju radi se zapravo o mišljenju, jer ovi zorni momenti imaju svoj smisao tek u pravim misaonim suvislostima.

Eksperimentalna metoda pruža mogućnost, da se prividne predočbe prepoznaju kao prave misli. U tom je smislu Girgensohn ustanovio, da izkazi izpitivanih osoba netočno govore o predočbama, dok se kod njihovog doživljavanja stvarno radi o mislima.

Religiozne predočbe imaju među ostalim i to svojstvo, da mogu biti nestvarne i absurdne, a da ipak izriču neki smisao. Tu se radi o takozvanom simboličkom značaju religiozne spoznaje. Čovjek vidi ili čuje zorni simbol, ali u isto vrieme misli nešto drugo, nego što taj simbol po svojim zornim činbenicima znači. Već u običnom životu stanovite kretnje ili znakovi imaju sasvim drugo značenje, nego što oni po svojoj prirodi zapravo jesu. Isto tako ima i matematičkih simbola; oni su čak od velike važnosti. No najviše se o simbolima može govoriti u religiji. To sliedi iz naravi same stvari. Religiozni sadržaj odnosno religiozne istine većinom nisu predmeti našeg izkustvenog svieta, nego se odnose na transcendentnu stvarnost, o kojoj imamo samo analognih pojmova. Čim prelazimo granice empiričkog svieta, tražimo nove mogućnosti za prikazivanje i izražavanje onog, što stvarno mislimo. O Bogu Otcu, da uzmemo

najobičniji primjer iz Sv. Pisma, možemo misliti samo po analogiji prema pojmu otca, što ga imamo iz našeg vlastitog života odnosno iz života poznate nam prošlosti. Mnogima je taj »Bog Otac« s bielom bradom u kasnijim godinama kamen smutnje, što više, razlog, da s negodovanjem govore i o tobožnjem religioznom »zaglupljivanju«. Međutim, takve i slične izjave stvarno nisu ni najmanje opravdane. No one ipak pokazuju, da onaj, koji ih zastupa, samo površno ili nikako ne poznaje duševni život čovjeka. Tamo gdje naši pojmovi zataje, možemo se služiti samo još simbolima, a to su zorne predočbe, koje stvarno imaju funkciju nezornih misli. Zorni je simbol u tom slučaju nosilac nezorne misli. Ali kod toga treba imati pred očima, da simbol kadkad može biti čudne naravi; u odnosu prema misaonom sadržaju, što ga ima predočiti, on može biti vrlo nepodpun ili inadekvatan. Kad se radi o pravom religioznom doživljavanju, nalazimo se na najtajanstvenijem sloju stvarnosti. Tamo zataji pojmovna preciznost: jer ono, što je najdublje i najuzvišenije u životu, tako iztiče Girgensohn, može se samo bez rieči i bez predočaba misliti (što je pretjerano i netočno rečeno!) — to se može samo približno naslućivati, a ne adekvatno izreći. To su »blagdanske misli«, koje se živo pojavljuju samo u riedkim trenutcima, a koje ne možemo u njihovom pravom sadržaju trajno zadržati. Jedino simbolima možemo neke fragmente takvih doživljaja točnije odrediti i na taj način neke najvažnije momente takvih »blagdanskih misli« osigurati za naš svagdašnji život.

Ovim je ujedno karakteriziran smisao takozvanog m i t s k o g m i š l j e n j a u religiji. Slike, simboli i alegorije zaista igraju veliku ulogu u našem religioznom spoznavanju. No zato ipak imaju ograničenu i podređenu spoznajnu vriednost, naročito kad ih uzporedimo s pojmovnim spoznanjem. Mitski je način mišljenja vrlo zagonetan, kao što je i tumačenje mita vrlo težko i problematično. Borba je na pr. obća slika za bilo koju oprečnost; svaki se odnos prikazuje u obliku akcije; zato je u mitu borba i ono, što stvarno nema ništa zajedničko s borbom u pravom smislu rieči. U poganskoj mitologiji imamo mnogo primjera, koji u obliku različnih historijskih događaja žele prikazati jednu te istu istinu. Zar se ne radi o istoj stvari, kad je duša u mitologiji čas cviet, koji cvate, čas ptica, koja uzleti[9]? A simboli nalaze svoje opravdanje u tom, što barem na neki način, iako možda na vrlo nesavršen i inadekvatan način, izriču o svom predmetu ma i najmanji dio prave stvarnosti. I zato miti imaju izvjestnu opravdanost u religijama. Mit naime može u nama buditi stanovite slutnje još i onda, kad svaka druga spoznaja zataji. Svoj opravdani smisao ima mitski govor unutar

[9] Vidi o tom pristupačno narodno izdanje: J. G r i m m, Deutsche Mythologie. Volksausgabe. Bearbeitet und eingeleitet von K. H. S t r o b l. Wien-Leipzig 1939.

granica religioznosti tamo, gdje već nikako ne dosižemo uzvišenost religioznog predmeta pojmovima i pojmovnim razmatranjima, nego gdje poput sv. Ivana u »apokaliptičkim« slikama i viđenjima nastojimo još nešto reći ili znati[10]...

Nesviestni život i religiozno doživljavanje

Švicarski psihoanalitičar C. G. Jung, koji shvaća religije kao terapeutska sredstva za duševne neuroze, obćenito karakterizira religiozno izkustvo kao ono izkustvo, što ga ljudi najviše ciene. Religiozno je izkustvo absolutno. O njemu se ne može disputirati: jedni ga imaju, drugi ga nemaju, a tim je diskusija svršena. Nije mjerodavno, što sviet drži o religioznom izkustvu. Tko je religiozan i tko proživljava religiozne vrjednote, taj posjeduje veliko blago jedne stvari, koja mu je postala izvorom života, smisla i ljepote, te koja je svietu i čovječanstvu dala novi sjaj[11]. Jung kod tog promatranja polazi sa stajališta one vrste psihologije, koju on i inače zastupa, naime sa stajališta, što ga on sam naziva »izključivo fenomenoložkim«. To će reći, da se on bavi samo činjenicama (događajima, izkustvima). U metafizičko ili filozofsko prosuđivanje ne želi ulaziti. Zato se ni ne obazire na zahtjev pojedinih konfesija, da ih se smatra jedino pravim religijama[12].

Kod tumačenja religioznog izkustva (religioznog doživljavanja) Jung polazi od svog tumačenja snova. Snovi odaju nepoznate nutarnje činjenice ljudske psihe. Samo se snovi moraju naprosto uzimati kao zamršene činjenice, takoreći kao neki »događaj prirode«, jer čovjek sanja onda, kad su sviest i volja največim dielom ugašene. Freud krivo misli, tako naglašuje Jung, da su snovi samo fasada ili pročelje, iza kojeg da je čovjek namjerno nešto sakrio. Ne vidi se, zašto bi trebalo držati, da je san lukav pronalazak za to, da se drugi vode u zabludu[13].

Po Jungovu tumačenju snova trebalo bi držati, da se čovječja ličnost sastoji iz sviesti i iz neke velike pozadine nesviestne psihe, koju dalje ne možemo odrediti. Moramo u čovjeku priznati egzistenciju neke stvarnosti, koju dalje ne možemo opisati. Njenu egzistenciju moramo predpostaviti ili priznati, da bismo mogli protumačiti neke činjenice. Svi ti nepoznati činbenici mogu se karakterizirati kao »nesviestni« dio čovječje ličnosti. Njihovu pravu bit nikako ne možemo spoznati. Vidimo samo njihove učinke, a po ovima nam se čini, da

[10] Obširno o tom razpravlja moja knjiga: Misli o Bogu i religiji. Zagreb 1942, str. 57—58, 63—75 i 128—142.

[11] C. G. Jung, Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University. Zürich und Leipzig 1940, str. 144 i 188—189.

[12] C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 11, 10 i 17.

[13] C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 43 i 48—49.

ti činbenici imaju »psihičku narav«, koja se može uzporediti s naravi psihičkih sadržaja. No u toj stvari nemamo nikakve sigurnosti. Po svoj prilici postoji kontinuitet nesviestnih procesa. Individualna je sviest takoreći uronjena u nesviestnu psihu. Nama je obseg sviesti poznat, dok za nesviestno znamo samo to, da ono postoji i da svojim postojanjem utječe na sviest i njenu slobodu u tom smislu, da ih ograničuje[14].

Snovi se u velikoj mjeri osnivaju na »kolektivnoj građi«, na takozvanim arhetipima. To su oblici ili slike kolektivne naravi, koje odprilike po čitavom svietu nalazimo kao sastavne dielove mita i ujedno kao autohtone, individualne proizvode nesviestnog podrietla. Predajom, seobom i nasljedstvom prelaze ti motivi na potomstvo. Cieli se duševni život u tolikoj mjeri osniva na arhetipu, da se u pojedinim konkretnim slučajevima samo velikim kritičkim naporom može od njega razlikovati strogo individualna stvarnost. Sve ono, što je individualno, vezano je na vrieme, dok je psihički život arhetipa »nevremenski«, indiferentan prema vremenu[15].

Prema tako postavljenim principima religiozno je izkustvo ili religiozno doživljavanje samo neki izraz ili oblik nepoznatog nesviestnog života u nama. Pojam o Bogu je samo »neznanstvena« hipoteza. Psihologijski se može samo toliko reći, da kod ljudi razmjerno često nailazimo na arhetip božanstva[16].

Kritičke primjetbe. — Da ne ponavljamo ono, što smo drugdje već obćenito rekli s obzirom na psihoanalitičku psihologiju religije, napominjemo samo sliedeće:

Krivo je, što Jung lokalizira religiozno doživljavanje izključivo sa stajališta svoje naročite psihoterapeutske metode. Krivo je također, što prema načelima te metode određuje duševnu funkciju religioznog doživljavanja i psihičku bit tog doživljavanja. U okviru čisto terapeutskog postupka takvo promatranje može biti opravdano. Ali je pretjerano i neopravdano, ako se bit religioznog doživljavanja, koje se — i ako možda ne redovito, a ono barem vrlo često — odvija na svjetlim visinama svjestnosti, jednostavno određuje i prosuđuje po još vrlo priepornim i zagonetnim načelima tumačenja snova. Svakako više znamo o religiji, nego o snovima. Stoga nije ni umjestno ni dopušteno, da ono, što je jasnije, tumačimo po onome, što je manje jasno.

Neka sad bude još u originalu naveden tekst, kojim J. W. Hauer na osnovu poviestne građe opisuje bit religije. Sadržaj tog teksta možemo lako dovesti u sklad s onim, što smo utvrdili prema novijim empiričkim istraživanjima psihologije.

---

[14] C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 74, 60, 97, 116, 148 i 152.

[15] C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 93, 160 i 162.

[16] C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 107—108 i 151.

»Die Religion als Erlebnis stellt sich dar als ein Berührtwerden oder Ergriffensein von einer übermenschlichen Macht unter starken Gefühlen der menschlichen Nichtigkeit, der Scheu und Ehrfurcht, Erhobenheit und Seligkeit. Diese Macht wird als höchste Wirklichkeit erlebt; im Erlebnis selber ist Gewissheit und Wahrheit unmittelbar gegeben; es führt den Menschen hinein in eine geheimnisvolle Verbundenheit mit jener Macht, der er nur schwer entgehen kann, und die den Beginn eines neuen Lebensprozesses ausmacht. Er wird erlöst von der Weltangst, sein Selbst wird gestärkt, gesteigert und erhöht, er erhebt sich zu den Hochgefühlen unbedingter Kraft und unbedingten Wertes. Die Einzigartigkeit der Gefühle des religiösen Erlebnisses deutet auf die Einzigartigkeit der sich offenbarenden Macht; sie wird als »heilig« im Sinne des Überragenden, Übermenschlichen, Übernatürlichen, Letzthinigen empfunden, als ganz andere, als »göttliche«. Sagt der Mensch bewusst und willentlich Ja zu der zwingenden Verbundenheit mit jener Macht, so gelangt er zu Religion als Seelenhaltung...«[17]

»Empirija« religioznog doživljavanja

Prema napried iznesenoj definiciji religioznog doživljavanja mora biti jasno, da »empiriju« ovdje ne shvaćamo u izključivo prirodoznanstvenom značenju. Naprotiv, po svemu dolazi do izražaja, da se radi o onom izkustvu, što ga možemo imati o pravim duševnim činima.

U svojoj monografiji o problemu religioznog doživljaja A. Hammer obširno razpravlja o pojmovima »empirija« i »psihičko«, a prigovara onima, koji su se trudili uviek samo oko »empirije« religioznog doživljavanja — kao da su tim zanemarili psihički značaj religioznog čina, odnosno kao da su na taj način previše »prirodoznanstveno« razpravljali o religioznom doživljaju[18]. U tom pravcu onda i sam konstruira opreku između »empiričke« i »psihičke« stvarnosti. Ta je oprečnost dakako samo onda razumljiva i opravdana, ako pojam »empirije« uzmemo u smislu običnog prirodnog događanja odnosno događanja u prirodi. Međutim, ta terminologija zbunjuje. Ne vidimo, zašto ne bismo mogli imati izkustva o našim duševnim činima; a to je »empirija« o psihičkoj stvarnosti. »Empirija« pojmovno nije istovjetna s »prirodom«. Kao što je moguće izkustvo o prirodi i o različnim stanjima prirode, tako je ono moguće i o psihičkim činbenicima. Razumije se, da je sam način sticanja tog izkustva vezan na različne

[17] J. W. Hauer, Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart 1923, str. 45. Vidi također str. 38.

[18] A. Hammer, Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Eine psychologische Studie. Würzburg 1939, str. 1—50.

uvjete. To sliedi iz toga, što se radi o sticanju izkustva o različitim slojevima stvarnosti.

Isti je prigovor odnosno nesporazum po sriedi i onda, kad Hammer uzima pojam uzročnosti naprosto u smislu nuždnog slieda unutar granica prirodnog događanja, pa ga zato suprotstavlja »činu« kao onoj stvarnosti, koja je značajna za psihičko doživljavanje[19]. Iz cieloga se konteksta vidi, da Hammer jednostavno prelazi preko pojma takozvane slobodne uzročnosti. U stvari slobodna uzročnost po svom pojmu uključuje sve one momente, za koje Hammer misli, da ih jedino uvažujemo, ako govorimo o »činu«, a ne o »uzročnosti«. Ako već govorimo o nekoj bitnoj razlici između učinaka prirodnih uzroka i psihičkog doživljavanja kao učinka slobodne uzročnosti, onda dakako smijemo i moramo priznati, da se radi o različitom načinu uzrokovanja. Nigdje ne postoji psihički doživljaj odieljen od subjekta kao svog uzroka. Ali »čin«, koji bi se imao shvatiti kao ono, što se suprotstavlja »uzročnosti«, zapravo je učinak subjekta, koji slobodno djeluje, to jest kod kojeg učinak ne sliedi prirodnom nuždnošću. Taj »čin« kao psihički učinak ima svoju svojstvenost. O njemu je načelno moguće izvjestno izkustvo. U tom se i sastoji ono, što zovemo »empirijom« čina. — Iz toga se valjda dovoljno vidi, da »empiričko« ili »izkustveno« izpitivanje religioznog doživljavanja ne znači niekanje njegovog psihičkog značaja. Naprotiv, ako u tom izpitivanju postupamo strogo izkustveno, a ne aprioristički, onda smo na najboljem putu. U tom slučaju ne ćemo jednostavno teorijski prosuđivati ono, što valja iztraživati u vidu njegove činjeničnosti, nego ćemo pustiti, da same činjenice govore — dakako, na svoj način.

Tko će reći, da je na pr. metoda takozvane psihologije mišljenja previše vezana na metodu prirodnih znanosti? Baš psihologija mišljenja iztiče, da na području duševnosti nema i ne može biti one »egzaktnosti« i onog »pokusa«, kako ih poznamo u prirodnim znanostima. Sigurno je i to, da je na pr. odnos spoznajnog subjekta prema izvjestnom fizikalnom procesu kao predmetu izkustva drugi nego kad se radi o izkustvu, što ga imamo o vlastitim duševnim činima. Ipak ne vidimo, zašto bi trebalo čisto »opažajnu refleksiju«, ako je taj izraz uobće na mjestu, odmah proglasiti teorijskim tumačenjem duševnih činbenika. U načelu je sve rečeno, kad kažemo, da je izkustvo o duševnim činima naročito izkustvo ili izkustvo svoje vrste. Drugo je onda, kad pitamo za uvjete tog izkustva i za njegovu razliku od ostalog ne-psihičkog izkustva. Stoji i to, da se ne smijemo zadovoljiti samim izkustvenim konstatiranjem. No teorijsko tumačenje utvrđenog izkustva znači novu zadaću, kojom se bavi metafizika kao normativna znanost.

---

[19] A. Hammer, Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Str. 59-63.

Psihologija religije kao takva ne rješava religijski problem, nego jedino iztražuje njegovu izkustveno-pojavnu stranu. Da li religioznosti uistinu odgovara nešto realno, to jest, da li u redu stvarnosti uistinu postoji predmetni sadržaj religiozne misli (u zadnjem smislu: da li stvarno egzistira Bog), o tom ima da sudi filozofija religije. Iz toga ipak ne sliedi, da se psihologija religije odnosi indiferentno prema religijskom problemu uobće. Naprotiv! Filozofsko mišljenje mora da respektira činjenice. Uslied toga su činjenične konstatacije bilo psihologije religije bilo poviesti religija jedino izpravno izhodište filozofije religije. Pa ako neka teorija dolazi u sukob sa točno utvrđenim činjenicama, onda je to znak, da ona počiva na krivom temelju ili na krivim predpostavkama.

Poznato je, da ima teorija, prema kojima se religija smatra posljedicom običnog sujevjerja, magijom ili sličnim nastranim proizvodom ljudske mašte. Mišljenje, da je religija fosilan ostatak prošlih vremena, još je dosta umjereno, kad imamo na umu, da je religija kadkad bila proglašena sviestnom samoprevarom ili čistim izrodom ljudske naravi. Svi oni, koji se hoće riešiti svojih religioznih obveza i svoje ćudoredne odgovornosti, sliepo vjeruju u takve tvrdnje, a ne vode računa o onome, što im odkriva nepristrano izpitivanje činjenica.

Moderna psihologija religije došla je, kako smo vidjeli, do neospornog rezultata, da u svakom religioznom doživljavanju prevladava pravo mišljenje i da bez mišljenja naprosto nema religioznosti.

Iz toga nam prije svega mora biti jasno, da religiji kao punovriednoj duhovnoj pojavi pripada veliko značenje. Kao psihička pojava religija je u najmanju ruku ravnopravna sa znanošću, kulturom, umjetnošću. Svojom upravljenošću na nešto »nezemaljsko«, na nešto »više«, religiozno doživljavanje kao da zaslužuje prvenstvo među svim duševnim pojavama. Intenzivno proživljavanje svoje ograničenosti kao i ovisnosti svoga bitka o nečem višem, i to na način, da je angažirana ciela ličnost — to je bez sumnje čin dostojan razumnog čovjeka. Zato već prosto izpitivanje činjenica osuđuje mišljenje onih, po kojima bi religioznost u najboljem slučaju bila u odnosu podređenosti prema znanosti, kulturi, umjetnosti i ostalim duhovnim tvorevinama čovjeka.

Misaona struktura religioznog doživljavanja, naime, proživljavanje vlastite ograničenosti i ovisnosti, podsjeća na metafizičke dokaze, kojima tradicionalna filozofija dokazuje egzistenciju Božju. Logička je struktura tih dokaza takva, da se polazi sa izvjestnih činjenica ili datosti, te da se primjenom zakona uzročnosti pod različnim vidom zaključuje na postojanje Boga kao zadnjeg razloga i tvornog uzroka svih tih činjenica ili datosti. Drugim riečima, u svim tim dokazima konstatira se izvjestna nedostatnost (ograničenost — ovisnost), pa

se iz toga logičko-metafizičkim zaključivanjem izvodi egzistencija jednog »višeg«, neograničenog i neovisnog bića (Boga).

Valja ponovo naglasiti, da psihologijsko promatranje religioznog doživljavanja ne rješava pitanje o egzistenciji Božjoj. Ali zato je ipak vrlo poučno i svakako u prilog tradicionalnoj filozofiji, da se misaona struktura religioznog doživljavanja u mnogom pogledu podudara s logičkom strukturom metafizičkih dokaza za egzistenciju Božju.

Možda će nekima biti kamen smutnje to, što je religiozna misao ipak samo »intuitivna« misao, to jest što ona nije tako sviestna i tako razgovietna kao »znanstvena« misao, i što je obavijena tolikim čuvstvima, da je često'možemo samo težkom mukom prepoznati kao misao.

Taj prigovor ima doduše svoju privlačnost, ali nikako nije presudan. Takozvano intuitivno obilježje religiozne misli, čini se, da je znak primitivne i spontane sigurnosti, kojom čovjek proživljava religiju. Sve ono što čovjek proživljava spontano i nekakvim prirođenim nagonom (u dobrom smislu rieči), to se u njemu ne rađa slučajno, nego je izljev same njegove naravi. Zato »intuitivnost« religioznog doživljavanja sama po sebi ne daje povoda, da religiju smatramo izrodom naše naravi, već obratno, »intuitivnošću« religioznog doživljavanja zajamčena je religioznost kao spontano očitovanje ne samo našega duha, nego i ciele naše ličnosti.

Naš se religiozni život nikako ne sastoji u suhim misaonim činima. Svaki je pravi religiozni čin u isto vrieme i uviđanje i predanost. Otud njegova velika čuvstvena naglašenost: obuzetost ciele ličnosti. Tek emocionálne nianse daju našoj religioznosti onaj čar i onu tajanstvenost, kojima nema ravnih u ostalom našem duševnom životu.

Moderna psihologija religije odkrila je znanstvenom egzaktnošću naročito ove tri činjenice. Prvo: naše religiozno proživljavanje uključuje baš toliko razumskih momenata, koliko je potrebno, da se opravda razumska fundiranost religije: Drugo: ova misaona srž religioznog proživljavanja obavijena je i prožeta najrazličnijim čuvstvima. Treće: kao pravo stvaralačko proživljavanje, to jest kao uzpostavljanje unutrašnjeg odnosa između duše i Boga, religioznost ima svoju naročitu životnu dinamiku.

Ta dinamika uzhićava srdce čovjekovo i izpunjava ga onim blaženstvom, što ga naslućuju i osjećaju samo oni, koji svetom zbiljom proživljavaju svoju religiju.

LITERATURA

O. Piper, Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion. Göttingen 1922. (F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Herausgegeben von R. Otto. Göttingen [5]1926). J. Schuck, Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung. Würzburg 1922. G. Wunderle, Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. Paderborn 1922. Isti, Über das Irrationale im religiösen Erleben. Eine religionspsychologische Betrachtung. Paderborn 1930. J. W. Hauer, Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart 1923. Fr. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung[5]. München 1923. M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung[2]. Halbband II. Leipzig 1923. J. Engert, Psychologie und Pädagogik der religiösen Begriffe. Ein Beitrag zur experimentellen Pädagogik. Berlin 1924. W. Gruehn, Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1924. Isti, Religionspsychologie. Breslau 1926. P. Hofmann, Das religiöse Erlebnis. Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch. Charlottenburg 1925. W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens[4]. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin. Leipzig 1925. C. Schneider, Studien zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens. Ein Beitrag zur Psychologie der individuellen Differenzen auf experimenteller Grundlage. (Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. 4, 1929, naročito uvod i str. 126.) K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage[2]. Nachtrag »Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921« von W. Gruehn. Gütersloh 1930. E. Spranger, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit[7]. Halle S. 1930. (Na hrvatski preveo V. Filipović pod naslovom: Oblici života. Duhovnoznanstvena psihologija i etika ličnosti. Zagreb 1942.) Isti, Weltfrömmigkeit. Ein Vortrag. Leipzig 1941. H. u. K. Schjelderup, Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Studie. Berlin 1932. R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen[23]. München 1936. W. Keilbach, Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936. G. Siegmund, Psychologie des Gottesglaubens. Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Münster i. W. 1937. J. Hessen, Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie. Regensburg 1938. A. Willwoll, Über die Struktur des religiösen Erlebens. (Scholastik. 14, 1939, str. 1—21.) A. Hammer, Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Eine psychologische Studie. Würzburg 1939.

ZAGONETNA KULTURA UZKRSNOG OTOKA

OSVRT NA RIEDAK PRIMJERAK IDOLA U ZAGREBAČKOM ETNOGRAFSKOM MUZEJU

Dr. Z. V.

SOMMAIRE

La culture enigmatique de l'Ile de Pâques considérée d'après un exemplaire d'idole du Musée Ethnographique de Zagreb.

Le Musée Ethnographique de Zagreb, connu dans le monde pour son matériel ethnographique croate, particulièrement riche en costumes nationaux, possède une petite collection extra-européenne: entre autres choses y figure une statuette d'homme, en bois, rapportée de l'Ile de Pâques, qui compte comme une de ses plus précieuses curiosités (photo no. 1).

Cet objet est un don de Madame de la Ronçière de Clêment, née C. de Tomeković, épouse du comte E. de la Ronçière de Clêment, qui fut, de son temps, gouverneur de l'île de Tahiti, alors encore sous protectorat français. Cette statuette, donnée en 1868 à Monsieur de la Ronçière, échut vers 1876 au Musée National Croate. Les indications fournies par la donatrice et figurant dans le catalogue inventorié du Musée sont insuffisantes; elles portent seulement mention d'un »Grand Dieu de l'Ile de Pâques«, donné en cadeau par le »roi des sauvages« au gouverneur de Tahiti. Ces deux dénominations peuvent toutefois prêter à certaines critiques. On suppose qu'il s'agit du »roi« de l'Ile de Pâques, bien que cela ne ressorte pas absolument nécessairement du texte. Puis se pose la question de savoir quel »roi« entre en considération, car le dernier »roi« en titre de l'Ile fut déporté en 1861 par des pirates péruviens avec la majeure partie du clan des aristocrates et les prêtres. Tous les descendants royaux moururent en Amérique du Sud, à l'exception d'un garçon baptisé, qui, lui, mourut trés jeune sur l'Ile de Pâques même. Le »roi des sauvages« fut-il cet enfant? Ne fut-il pas plutôt quelque chef de clan? On ne sait pas non plus dans quelles circonstances Monsieur de la Ronçière reçut cette statuette; fut-ce sur l'Ile de Pâques ou à Tahiti? Vers 1870, en effet, des Pascouans étaient venus travailler dans les plantations de Tahiti. De plus, la date de 1868 est importante, car cette même année les Missionnaires du Sacré-Coeur de Picpus achevèrent la christianisation de l'Ile, et, sur l'initiative de l'évêque de Tahiti, Mgr. Jaussen SS.-CC., rassemblèrent les célèbres tablettes, couvertes de l'écriture des Pascouans. Pour de plus amples détails, il faudra étudier de près les rapports du gouverneur, de l'évêque et des Missionnaires SS.-CC. L'autre terme prête également à discussion. Aujourd'hui l'ethnologie a prouvé que ces statuettes de bois ne représentent pas de soi-disant »Grands Dieux« ni même des »Dieux«, mais figurent seulement les esprits des ancêtres. Le catalogue du Musée les désigne aussi du nom de fétiches ou d'idoles — cette dernière expression, prise au sens animiste du concept, étant toutefois préférable. Ce même catalogue emploie, pour les nommer, le terme de *»Moitoromiro«* qui est vieilli et inexact, vu que le terme spécialement juste pour cette statuette est *moaï-kava-kava* (»statuette à côtes«) et le terme général pour toutes les statuettes en bois est *moaï-miro* (»statuettes en bois«).

La statuette, qui se trouve au Musée de Zagreb, représente un homme, au corps stylisé. Les différentes parties de son corps sont inégalement développées; certaines sont plus particulièrement mises en relief. Là nous devrons citer les côtes saillantes, la colonne vertébrale

travaillée, les jambes courtes, les bras longs et tombants, la tête importante, le visage allongé, les yeux aux orbites creux, figurés par un cercle de coquillages blancs et par de l'obsidienne noire, aux reflets brillants (l'un des deux manque), les sourcils saillants, les oreilles déformées avec lobe auriculaire allongé, le nez recourbé, les dents grinçantes, la barbiche. Cette statuette monoxile, d'une hauteur de 52 cms, est exécutée en bois brun, sombre et brillant.

Le bois, dans lequel elle est travaillée, aujourd'hui disparu de l'Ile, se nomme *toromiro* (Sophora *toromiro)*. C'est un bois lourd, assez dur, au coeur rouge sombre *(toro* = couleur de sang). Les outils à sculpter et à polir, tous d'un caractère néolithique, sont taillés en obsidienne. C'est avec eux que furent sculptées toutes les *moaï-kava-kava*. Cependant, au cours du siècle dernier l'art pascouan a connu le début de sa décadence et l'emploi des outils européens vint encore en hâter le cours.

Toutes les *moaï-kava-kava,* d'une part témoignent d'une tendance vers une stylisation sthéréotypique, d'autre part ces hommes squelettiques présentent des caractères si réalistes qu'ils supposent une certaine connaissance de l'anatomie humaine. Les créations de la décadence varient plus ou moins, aussi bien par leur stylistique que par leur côté matériel et technique. Le sculpteur est astreint aux principes d'un certain canon, basé sur des traditions religieuses, qui lui sont une loi. Ces principes sont une règle générale dans l'art anonyme de tous les »peuples primitifs« et, c'est, par eux seuls, qu'on peut s'expliquer certaines déformations physiques. Ce fait est particulièrement net en Océanie et en Afrique, centres principaux sur le globe de l'art plastique consacré au culte des ancêtres.

Ces idoles étaient soit portées dans les bras, soit pendues au cou, lors des fêtes d'initiation des jeunes gens — également lors des fêtes tenues en l'honneur de la récolte, p. ex. des bananes — et, souvent, elles étaient teintées et décorées. En elles on venérait les symboles sacrès d'êtres surnaturels, c. a. d. d'esprits *(aku-aku),* plus exactement d'esprits d'ancêtres morts au sens des représentations animistes — fait confirmé par la mythologie.

Certaines de ces statuettes ne sont pas stables: elles sont souvent très légèrement accroupies et l'on a tenté d'établir un rapport entre ce fait et le problème, aujourd'hui encore irrésolu, du caractère morbide de ces créations plastiques. On a pensé que l'observation du cadavre avait été la cause directe de cette apparence squelettique: la mort d'inanition n'est pas chose impossible sur cette île désolée.

Les *moaï-kava-kava* sont d'origine très ancienne, car la déformation de l'oreille est la caractéristique d'une population paléomélanésienne (c. a. d. relativement vieille-mélanésienne), en tout cas certainement protopolynésienne. Ce qui serait une raison de plus pour classifier, d'après leurs qualités, les vraies *moaï-kava-kava,* (telles que celle qui se trouve par hasard à Zagreb) relativement rares et les créations de la décadence, elles, beaucoup plus répandues.

Puis suit une liste des villes, dont les musées recèlent des *moaï-kava-kava* — ainsi que quelques remarques sur les autres bois sculptés de l'Ile de Pâques.

Vu que l'on n'a pas encore écrit sur cette question en croate, l'auteur, pour en faciliter la compréhension, a jugé utile de donner des indications essentielles sur la géographie, l'histoire, l'exploration de l'Ile, et son anthropologie ainsi qu'une bibliographie détaillée. La population d'aujourd'hui résulte de mélanges récents et diffère beaucoup de l'ancienne population, de type polynéside. Celui-ci se composait de trois éléments: l'un négroïde, le second méditerranoïde, le troisième touranoïde.

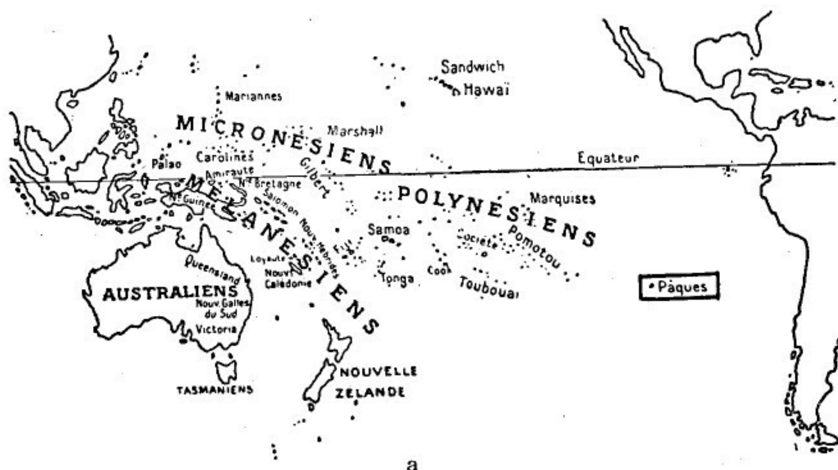
L'auteur touche ensuite quelques mots de la culture matérielle, spirituelle et de la hiérarchie sociale des Pascouans, en insistant sur l'existence d'un clan d'aristocrates (les *ariki),* auquel le souverain appartenait, ainsi que sur celle d'un dieu *Maké-Maké* dans le monde des divinités polynésiennes.

Vient alors un aperçu sur les pétroglyphes et les fresques, qui se situent à *Orongo,* lieu sacré de l'Ile et centre de l'ancien culte paleomélanésien de l'oiseau de mer, en relation avec l'homme-oiseau.

La culture de l'Ile de Pâques est essentiellement mégalithique. Ce fait s'exprime particulièrement bien dans des sépultures collectives, disposées en plateformes *(ahu)*. L'auteur y joint une description plus détaillée de ces véritables mausolées, étonnamment bien construits, en roche volcanique. Quant aux célèbres statues géantes, qui se dressaient autrefois sur ces mausolées, étagés en terrasses, elles sont façonnées en tuff.

Puis vient une énumération des grandes caractéristiques de ce groupe de sculptures, représentant des ancêtres illustres, qui s'élève au flanc d'un volcan, où se trouvait la carrière de pierre.

Finalement aperçu sur l'écriture énigmatique de l'Ile de Pâques, conservée sur des tablettes de bois *(ko-hau-rongo-rongo)*. C'est une écriture idéographique, dont la population même a perdu la compréhension après la catastrophe de 1861. Les tablettes qui nous restent



a

furent sauvées au dernier moment. On s'efforce de résoudre le problème, ajourd'hui encore sans solution, de l'écriture pascouanne. Récemment on a essayé de la comparer à celles de l'ancienne culture de la vallée de l'Indus. L'archéologie a prouvé que les cultures de la Polynésie ont poussé leurs racines en Chine méridionale et il est assez caractéristique que les hiéroglyphes de la Chine du Sud montrent des parentés avec les écritures de l'Ile de Pâques et de la vallée de l'Indus. Elles ont toutes trois, semble-t-il, une origine commune.

On peut distinguer à la périphérie de l'Océanie polynésienne d'abord un substrat paléomélanésien (c. a. d. relativement vieux-mélanésien), sur lequel se sont superposées deux souches: l'une pré-polynésienne, d'un degré plus ancien, et l'autre polynésienne proprement dite, relativement plus récente. L'écriture en est attribuée à la souche pré-polynésienne. Partout obligée de battre en retraite devant les migrations polynésiennes proprement dites, elle ne s'est maintenue nulle part, sauf sur l'Ile de Pâques, territoire le plus isolé du Pacifique. L'art plastique sur bois semble de provenance paléomélanésienne tandis que la sculpture sur pierre paraît être pré-polynésienne, tout en comportant certaines survivances paléomélanésiennes. Des recherches futures sauront retrouver les éléments constituants indéniables d'une civilisation supérieure dans les cultures patriarcales, à structure verticale, de la Polynésie.

Hrvatski narodni etnografski muzej (danas Hrvatski državni etnografski muzej) u Zagrebu poznat je u svietu prvenstveno po bogatstvu hrvatskih narodnih nošnja. Slabije je poznata njegova malena i prilično heterogena vaneuropska zbirka. Ostavimo li po strani stručno najuočljivije afričke predmete ove zbirke, zapazit će i onaj tko nije stručnjak osebujnu drvenu plastiku mužkog lika s Uzkrsnog otoka polinezijske Oceanije. Taj lik spada među najznačajnije i muzealno najvriednije predmete te zbirke.

I. Skeletoidan idol. Evo njegova opisa po muzejskom inventaru (br. 1.037, foto br. 1.110), uz neke dodatke za bolje razumievanje:

To je »stilizirani ljudski lik« s raznim potencirano izraženim dielovima tiela; mužki je trup produžen s naročito »istaknutim rebrima«, izspoljenim lopaticama i s pomnjivo izrađenom kralježnicom, a stoji na relativno kratkim nogama; ruke su duge i spuštene niz tielo; »glava je velika, dugoljasta lica, s dubokim umetnutim očima od« kolutića »biele školjke i crnog« staklastog obsidiana, jedno od njih fali, obrve su izbočene; velike uši neobično produžene; nos je zavinut; u otvorenim su ustima vidljivi zubi; na donjoj se čeljusti iztiče bradica. Monoksilna plastika je 52 cm visoka i tamno smeđe boje sa sjajem.

Odprilike sedamdesetih godina prošloga stoljeća (g. 1876.) darovala je gđa C. de la Ronçière de Clêment rođ. pl. Tomeković Hrvatskomu narodnomu muzeju opisani lik s Uzkrsnog otoka, što ga je njezin muž grof. E. de la Ronçière de Clêment — kao guverner tadašnjega francuzkog protektorata nad Družtvenim otocima sa sjedištem na otoku Tahiti (Taïti) — primio g. 1868. na poklon »par le roi des sauvages« t. j. od nekog vladara urođenika, čini se izravno s Uzkrsnog otoka.

U izvornom popratnom podatku darovateljice lik se označuje sa »Grand Dieu«, a prema tome ga se u inventarskom opisu nazivlje »bog«, u vezi s terminima »fetiš« i »idol«, te s nazivom »*Moitoromiro*«. Međutim se ponajprije može uglaviti, da su takve plastike predstavljale izključivo likove pređa (vidi dolje). Zato im najbolje pristaje stručni termin »idol«. Izraz naime »fetiš«, ili kako neki sada vole reći »loculus«, označuje izdjelan lik (čovjeka ili životinje) ili predmet u prirodnom stanju, a služi kao »medij« duhu, koga u tom liku ili predmetu »nastani« i time pod svoju vlast postavi čarobnjak svojim operacijama. Istina je doduše, da nema preoštre međe unutar pojmovnog odnosa između termina »fetiš« i termina »idol«, ali ovaj potonji točnije determinira smisao i značaj likova pređa. Naziv »bog« je posve neprikladan, jer te plastike simboliziraju pređe kao duhove, nazvane *aku-aku;* njihovu moć poštuju urođenici poput svetinje, bez izričitog obožavanja. Isto vriedi dakako i za naziv »božanstvo«.

Nadalje ne valja naziv »*Moitoromiro*« za taj lik, jer uobće nije jezično izpravan, što se moglo u novije vrieme etnoložki utvrditi. Stanovitu zbrku je do nedavna uzrokovala nedovoljna diferenciacija pojedinih međusobno sličnih polinezijskih naziva, pa ih je za to potrebno objasniti pojedinačno. *Toromiro* je prvenstveno naziv urođenika za jednu vrstu drva (Sophora *toromiro*); služi kadkada za sve starinske drvene rezbarene artefakte (ujedno i za plastike), uključivši i one predmete, što su izpisani zagonetnim pismom. *Reimiro* je pak naziv za rezbarene drvene predmete u obliku polumjeseca ili čamca, često na objema vršcima ukrašene stiliziranim ljudskim glavicama, a obično služe za ukras odličnicima i ženama. Drvene mužke likove uobće nazivaju urođenici: *m o a i - m i r o* (*moai* = lik ili figurica, *miro* = drvo), često kratko samo: *moai*. Među njima specifično razlikuju stare likove s prsnim košem poput skeleta, kakav je i onaj gore opisani, jer ih izričito nazivaju: *m o a i - k a v a - k a v a* (što odprilike znači: lik s rebrima). Svakako bi prema navedenim podatcima trebalo provesti korekturu naziva i oznaka lika s Uzkrsnog otoka u zagrebačkom Etnografskom muzeju.

Drvo za izradbu velikih predmeta i čamaca naplavljivalo je more. Pretežni se dio starinskih rezbarenih likova izrađivao nekada od drva jedne vrste polinezijskog mimozinog drvlja (Edwardsia Sophora tetraptera ili Sophora *toromiro,* familia Leguminosae, subfamilia Mimosoideae), kojega je danas na otoku gotovo sasvim nestalo. To je drvo težko i dosta tvrdo, iznutra tamno-crveno (*toro* = boja krvi). Redovno se plastiku rezbarilo monoksilno, t. j. cielu se izrađivalo iz jednog drvenog komada. Poliranjem se postigla tamno smeđa boja sa sjajem. Za rezbarenje i poliranje služio je neolitski alat od obsidiana, kao noževi, sjekirice, šiljci, grebala i strugala. Poliralo se također vrškom koralja i mokrim pieskom. Sophora *toromiro* obrađivala se još nesušena, da ne popuca. Na taj su se način rezbarile starinske drvene plastike, dok se posljednjih sto godina na Uzkrsnom otoku izrađuju likovi poput ovih starinskih, od raznog drva, ali su tehnički slabije rezbareni, većinom su mužki, a tek iznimno ženski. Nema više one starinske pomnje, premda je naš kovinski alat savršeniji od neolitskog; izraz glave nije tako značajan, nestaje specifičan prsni koš, sličan skeletu; ukratko: to nije samo tehnička, nego i stilistička dekadansa.

Promatramo li te drvene plastike, upada u oči ovo: sve su rezbarene po nekom stereotipnom načinu stilizacije lokalnog značaja, a predpostavljaju prilično točno anatomsko poznavanje ljudskog tiela. To vriedi prvenstveno za *moai-kava-kava,* kod kojih visina i obujam tek neznatno diferira. Noviji pak likovi stilski manje ili više variraju, jer se urođenik ne drži, kao prije, posebnog kanona rezbarstva, punog konvencionalnosti i statike na teme-

lju vjerskih predaja; one su zakon za rezbara, a ne možda njegovo osobno umjetničko naziranje. Obično si mužkarac pridržava pravo rezbarenja plastika. Takva su načela uglavnom mjerodavna za sve t. zv. primitivne narode na zemaljskoj kugli. Samo se na taj način mogu tumačiti na pr. stvarno moguće i nemoguće deformacije ljudskog lica i tiela u anonimnoj umjetnosti Oceanije i Afrike, tih glavnih središta izradbe »ekspresionističkih« likova pređa u svietu, a to je mjerodavno i za Uzkrsni otok.

Idoli tipa *moai-kava-kava* imali su važnu ulogu u obredima za vrieme dozrievanja kultiviranih biljki (na pr. banana) i pri svečanim iniciacijama mladića. Kod plesa su ih u tim prigodama vadili iz omota od lika, nosili bilo na rukama bilo pričvršćene na vrpci oko vrata, stavljali im kadkada vlasulje na ornamentirane glave, oblačili ih, bojadisali i kitili. Osim toga su prilikom iniciacija mladi ljudi nosili oko vrata malene, srcoliko rezbarene, drvene predmete *(tahonga)*. Plesalo se vrteći obredna dvostruka vesla *(ao)* u ritmu pjesme, a manji predmeti poput vesla *(rapa)* služili su svećenicima. Nadalje su se našli neki gušterovi i riblji likovi *(moko* i *ika)*, no nisu od veće važnosti, za razliku od plastika tipa *moai-miro*, s ptičjim glavama na ljudskom tielu. Dovode se u vezu s kultom ptica na Uzkrsnom otoku (vidi dolje pod II.). Liepo rezbarene ljudske glavice imaju vršci kijača *(ua)*. Od drvenih predmeta spominje se još sabljoliko oružje *(paoa)*.

Priličan dio *moai-kava-kava* ne stoji uzpravno, jer su izrađeni kao u jedva izrazitom stavu čučanja. Razlog tom pognutom držanju tiela je često neravno drvo *toromiro*. Redovno nemaju toliko stabilnosti, da stoje sami od sebe na svojim nogama. Smatra se, da su napadno produžene uši, zapravo deformirane uške, na glavi ovih likova oznaka nekadašnjeg prastanovničtva. Nije naime nevjerojatno, da bi takvi idoli inače mogli imati neke antropoložke značajke paleomelanezijskog (t. j. relativno starog melanezijskog) substrata, koji je tu živio prije doseljenja polinezijskih vladajućih skupina na taj otok. S tim je u vezi uočljiva pojava, da se, za razliku od središnje Polinezije, izrađuje likovna plastika ponajviše na otocima polinezijske periferije.

Urođenici su osobito štovali idole tipa *moai-kava-kava*, kao svete simbole nadnaravnih bića odnosno duhova *(aku-aku)*, po svoj prilici preminulih znamenitih pređa u sklopu poznatih animističkih predočaba o funkciji pokojničkih duša s obzirom na »smotre pređa«.

Još nije riešen problem morbidnog karaktera tipa *moai-kava-kava*. Ne izključuje se mogućnost, da je prvi poticaj likovnoj mašti dalo tielo samog mrtvaca. Očigledno je sličan položaj idola i mrtvaca u stavu čučanja, u kakvom se čestoput

lešine upravo u Polineziji zakapaju ili izlažu. Čini se, kao da je ovim likovima služio za uzor ljudski skelet presvučen kožom, baš kao na Novoj Gvineji ili u zapadnom Sudanu. Možda se radi i o mrtvacu, preminulom od gladi, što nije sasvim izključeno na pustom Uzkrsnom otoku. Postoji uostalom čak mitoložka potvrda za tumačenje postanka ovih idola kao duhova predа: neki je mitski poglavica susreo davno dvoje ljudi s razgaljenim rebrima, a taj njihov mrtvački izgled toliko ga se dojmio, da je stao rezbariti prve takve likove. I s obzirom na to, ne smiju se smetnuti s uma jasne realističke oznake skeletoidnog lika, uzprkos stanovitoj stilizaciji. Mora se dakako računati s mogućnošću, da je mitoložka pozadina tog tumačenja već sekundarna, a primarno je značenje moglo i netragom nestati. Bit će, pored toga, zadaća budućih iztraživanja objasniti zagonetne stilizirane ljudske i ptičje prikaze crtane na glavama pojedinih *moai-kava-kava,* kao i točno jezično značenje samog naziva *kava-kava* u tom smislu na otoku.

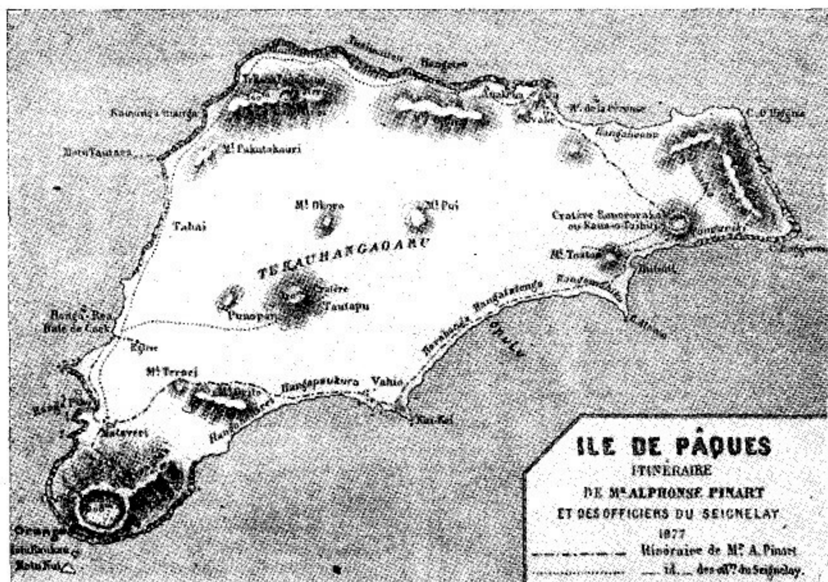
Razlika u stilu i kvalitetu između starih i novijih plastika uvjetovana je, kako je i razumljivo, brzim opadanjem broja starijeg žiteljstva otoka u vezi s mlađom migracijom Polinezijaca, a pogotovo infiltracijom europsko-američke civilizacije. Dekadansa je shvatljiva, kad se uzme na um, da je strana potražnja za ovim likovima ubrzala taj proces, jer nesamo *toromiro,* nego predmeti rezbareni u ma kojem drvu postaju neka vrsta robe za izvoz. Takve su plastike prispjele, naravno u većem broju od onih starinskih, u europske i američke muzejske zbirke, pa će u buduće biti potrebno obratiti doista veću pažnju baš pitanju diferenciacije tih likova na temelju estetske analize i svih stilskih osebujnosti.

Konačno se ne smije zaboraviti, da su prave plastike tipa *moai-kava-kava* doista riedke i dragocjene, a među njih spada bezuvjetno i ona u zagrebačkom Etnografskom muzeju, ovdje prvi put objelodanjena. Ravnanja radi připominjemo, da ih još posjeduju javni muzeji u sliedećim gradovima: Santiago de Chile, Washington, New-York, Chicago, London, Paris, St. Germain- en- Laye, Rim, Monaco, Beč, München, Berlin, Dresden, Frankfurt a. M., Bremen, Leyden, Stockholm, Lenjingrad i Honolulu; nadalje posebnička zbirka Pitt-Rivers u Oxfordu i misijska zbirka kongregacije Sacrés Coeurs de Picpus (SS.-CC.) u Braine -le- Cômte (Belgija).

II. Obći kulturni okvir. Nije dovoljno upoznati drvenu plastiku samo za sebe, već je potrebno osvrnuti se, barem u glavnim crtama, na cjelokupnu kulturu toga dalekog, osamljenog i vulkanskog otoka na polinezijskoj periferiji Tihog oceana, i to u sklopu polinezijskih kultura. Prije toga treba skicirati njegovu antropogeografsku otočnu fizionomiju.

Uzkrsni otok (franc. l'Ile de Pâques, španj. la Isola de Pascua, obće-polinez. *Rapanui,* po domaćem imenu *Te-Pito-te-*

henna, Vaihu, Otuiti, Hagaroa i t. d.) smješten je na 27° 08′ južne širine i na 109° 25′ 54″ zapadne dužine, udaljen 2.600 km od sadašnjeg francuzkog kolonialnog lučkog mjesta Papeete na Tahitiju (glavni otok arhipelaga Družtvenih otoka) i 3.600 km od Valparaisa (Chile). Trokutasta je oblika. Površina mu zaprema oko 180 km². Na svakom se otočnom kutu nalazi po jedan ugasli vulkan (do 600 m visine). Tlo je pusto, bregovito i posve vulkanskog sastava. Pećine su od trahitnog i andezitnog pršinca, obsidiana, bazalta i t. d. Vode ima malo, obilna kišnica mokroga godišnjeg doba ponire u rupičastu kamenju i gubi se u moru.



b

Stanovnici su nekad zidali bunare u pećinama. Flora i fauna je oskudna i pretežno uvezena.

Nizozemski je admiral Roggeveen odkrio taj otok na sam Uzkrs 6. IV. g. 1722., te ga je prozvao po tom blagdanu. Mnogi poznati pomorci 18. stoljeća, kao Gonzalez, Cook, La Pérouse i dr., dali su u svojim putnim opisima prve izvještaje o njemu. Peruanski su gusari i trgovci robljem g. 1861. odvukli oko 900 većinom mužkih urođenika Uzkrsnog otoka u robstvo, a među njima vladara, plemiće i svećenike, koji su znali čitati hieroglife na drvenim pločama (vidi dolje pod IV.). Tek je malenom broju nesretnika uspjelo vratiti se kući, da donesu sa sobom boginje i sušicu. Misionari spomenute kongregacije SS.-CC. Eyraud, Zumbohm, Roussel i dr. pokrstili su po rimokatoličkom obredu

čitav ostatak nastradalog žiteljstva između g. 1864. i 1868. Blizu 300 ljudi pođe oko g. 1870., protiv svoje volje raditi na plantažama Tahitija, dok se još neka omanja skupina, vođena misionarima, zbog toga odseli na otočje Gambier. Od g. 1888. spada Uzkrsni otok pod vrhovničtvo republike Chile, koja ga je g. 1934. anektirala i g. 1935. protegnula na njega zakon o čuvanju spomenika. Neko je vrieme bio kaznena kolonija, a sada ga je za uzgoj ovaca uzela u zakup neka englezka tvrdka. Upravo su ovce obrstile cielo drvlje *toromiro*.

Predmnieva se, da su pripadnici dvaju polinezijskih slojeva naselili Uzkrsni otok, čini se u nekoliko navrata, a njegovo su paleomelanezijsko prastanovničtvo podjarmili i s njime se djelomično izmiešali, koliko ono nije bilo iztriebljeno. Najveću je migraciju, po predaji, vodio poglavica *Hotu-Matua*, od kojega potječu kasniji vladari otoka. To se zbilo negdje u 12. ili 13. stoljeću, a u 18. stoljeću došlo je među njima do većih trzavica, od kojih je trpjela stara otočna kultura. Točni vremenski podatci o migracijama dakako ne postoje. Današnji stanovnici nemaju više kulturne veze s prijašnjima i donekle su samo s njima podrietlom srodni, budući da su bivši žitelji uglavnom izumrli, a ostatak se izmiešao s Tahićanima i s drugim doseljenicima. To se stanje najbolje očituje u njihovu jeziku (austronezijske pripadnosti), jer govore osiromašenim starim iztočnopolinezijskim narječjem s mnogim tahićanskim pozajmicama. Danas se mimo tog narječja prilično udomaćio španjolski jezik. Žiteljstvo je prije brojilo više tisuća, ali je, desetkovano navedenim uzrocima, spalo na nekoliko stotina. Prije deset godina bilo je jedva oko 150 ljudi recentno neizmiešanih s došljacima.

Izpitivanjem lubanja iz grobova ustanovilo se, da su žitelji Uzkrsnog otoka bili polinezidi, t. j. da se sastoje od dolihokefalne (negroidne) paleomelanezidne, doliho- ili mesokefalne (mediteranoidne) europidne i brahikefalne (turanoidne) paleomongolidne komponente. Sva je prilika, da je ona prastara negroidna ujedno paleomelanezijski substrat, dok starija mediteranoidna u iztočnoj Polineziji vuče svoj korien iz kontinentalne Azije, a mlađa turanoidna u zapadnoj Polineziji dolazi putem Indonezije. Pitanje stasa nije razjašnjeno; pripadnici tamne kompleksije nižeg su stasa i nešto kraćih ruku i nogu od drugih. Turanoidnim se brahikefalcima pripisuje migracija poglavice *Hotu-Matue*. S ovom su prispjeli na Uzkrsni otok: svinja i kokoš, zatim kultivirane gomoljike taro, jam i batata, uz bananu i šećernu trstiku, konačno tetoviranje i možda također *toromiro*, u koliko ovo drvo nije samoniklo na otoku. Spomenuto se tajnovito pismo (vidi pod IV.) pripisuje po predaji također ovoj migraciji, ako nije stiglo u kakvom starijem obliku već ranijim migracijama. Pomorstvo je kod Polinezijaca osobito razvijeno (glasoviti dvojni čamci, pa čamci s jednim plovcem i sl.). Ovdje ono začudo nije imalo tako intenzivne uloge, kao

na ostalim otocima Južnoga mora. Polinezijci spomenute migracije srodni su inače Maorima Nove Zelandije, a bit će da su došli s otočja Paumotu odnosno Gambier, preko Mangareve, na Uzkrsni otok.

U 18. stoljeću, kad je Uzkrsni otok odkriven, poznavalo se na njemu izključivo neolitsko oruđe (oštrice, sjekirice, noževi, kamene škare i t. d.) i oružje (*mataa* t. j. kratko koplje s obsidianskim šiljkom). Kuke od udice savršeno su ugladčane, a kadkada su, kao i igle, od ljudskih kosti, zbog pomanjkanja velikih sisavaca na otoku. U pećinama otoka ima ostataka kamenih utvrda. Nekada se stanovalo pod vjetrobranom, a danas stanuju u kolibama uobičajenima u Južnome moru. Bilo je i nastanba za veći broj osoba, dugoljasta tlocrta, napola u zemlji s kamenim temeljem. Hrana se danas još priprema polinezijskim načinom: u zemlji izkopanu rupu griju, unutra stave jelo i zatim ga pokriju vrlo vrućim kamenjem. Ribarstvo nije više tako važno kao nekada. Piće *kava* (priređuje se iz koriena biljke Piper methysticum), poznato po gotovo čitavoj Polineziji, začudo se ne upotrebljava na otoku; sama rieč ovdje označuje gorčinu ili sol (na pr. *vai-kava* = slana voda). Urođenička je odjeća bila od vlakanaca kore drveća *(tapa)*. Tkanje je obično bilo Polinezijcima nepoznato. Čuveni su umjetnici u tetoviranju i bojadisanju tiela crvenom bojom. Glavu kadkada resi perjanica. Deformacija uha se održala kod jednog diela stanovnika, a prestala je navodno tek prije sto godina.

Družtveno je ustrojstvo bilo patriarhalno i klansko. Zapadnija skupina žitelja otoka bila je ratnički obilježena, u vezi sa solarnim predočbama. Jedan između svih deset klanova otoka imenom *Miru,* imao je plemićki značaj, što se polinezijski nazivlje *ariki*. Pod istim je imenom skoro po cieloj Polineziji bilo razšireno tajnovito družtvo ratničkoga biljega s kultom boga rata *Oro*. Klanu *ariki* pripadala je i vladarska porodica po imenu *Honga*. Moć vladara bila je više duhovna, a nasljeđivao ga je najstariji sin. Broj vladarskih generacija je prilično velik, premda nije točno određen. Bilo je i robova. Izraziti se tragovi antropofagije mogu sliediti odprilike do konca prošloga stoljeća.

Članovima plemićkog klana pripisivala se magična moć *(mana)*, a njihove su se lubanje čuvale. Poštivala se također imovina mrtvaca, t. j. bila je *tabu*. Osim toga se podavala važnost genealogiji, a sigurno je postojala i vjera u bezsmrtnost duše. Mitologija je bogata, te ima astralno obilježje. Na Uzkrsnom otoku kao da je izbliedio onaj inače razvijeni polinezijski panteon s poznatim imenima *Tangaloa, Rongo, Tane, Oro, Ra, Maui* i dr. U misionarskim se izvještajima spominje *Make-Make* kao »veliki bog«, koji nagrađuje dobre i kažnjava zle, dapače i u prekogrobnom životu. To je božansko biće lokalni substitut boga *Tane* ili boga *Rongo*, a inače je pod imenom *Make* nepoznato u ostaloj Polineziji. U skladu s njome se i

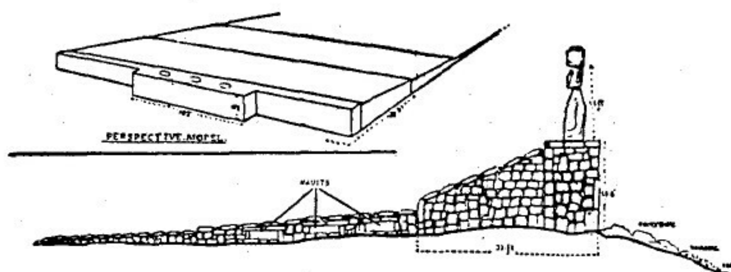
ovdje iztiče kult nižih duhova prirode *(atua)* u vezi s primarnim animizmom, t. j. nekim lunarnim panteizmom. Treba još naglasiti, da se ovi duhovi prirode težko razlikuju od duhova znamenitih pređa (vidi gore pod I.).

Na pećinastom obalnom kamenju ima petroglifnih crteža (nadnaravnih bića, ljudi, ptica, riba, kornjača, lađa i t. d.). Neki su od njih sigurnom rukom vješto rađeni. U špiljama obalnih pećina nalaze se podzemne prostorije, koje danas upotrebljavaju ribari. Ne zna se čemu su služile. Pojedine od njih bile su ukrašene freskama i reljefima, što predstavljaju većinom ptičju glavu s ljudskim tielom i stilizirani božanski lik abstraktne koncepcije s velikim očnim šupljinama; to je vjerojatno *Make-Make,* a ne *Oreo,* odnosno *Oro,* kako misle neki stariji pisci. Freske su znalački rađene zemljanim bojama (obično bielom, crvenom i crnom), naročito na kamenim pločama ruševinâ naselja *Orongo,* uz rub kratera vulkana *Rano-Kao.* Sve su kućice ovog naselja građene od krupnog kamena, što je u Polineziji jedinstveno. Bio je običaj, da u proljeću svake godine izabrani mužkarci sviju klanova pohode ovo sveto mjesto u vezi s kultom t. zv. morske lastavice (*manu-tara*). Onaj, kojemu je prvom uspjelo domoći se jedinog jaja te najbrže grabežljive morske ptice (crni brzan ili Fregata aquila, familia Fregatidae), dobio je naslov »čovjeka-ptice« (*tangata-manu*) i bio je *tabu.* Ti bi se ljudi povukli od ostalih u posebne kućice i posvetili slikanju božanskog lika i »čovjeka-ptice« na kamenu i drvu. Zanimljiva je činjenica, da vladar, koji potječe iz polinezijske vladajuće skupine, ne sudjeluje kod tih svečanosti. Među raznim obredima iztiču se žrtve u hrani i pojave antropofagije. Po svoj prilici je ptičji kult paleomelanezijskog, a božanski lik polinezijskog koriena.

III. Megalitski spomenici. Kultura Uzkrsnog otoka je izrazito megalitska, ali ne poznaje kovine ni, čini se, keramike. Obalama daju poseban značaj ruševine kolektivnih mauzoleja, nazvanih *ahu* (= hum ili gomila kamenja). To su terasé od kamena, slične onima na Tahitiju i na nekim drugim otocima Oceanije, a na njima se obično nalaze velike kamene (monolitske) skulpture. Mauzoleji su građeni od ogromnih i krupnih pravokutnih i višekutnih komada vulkanskog kamena na samoj obali, u blizini obale i, nekoliko manje važnih, u unutrašnjosti. Dimenzije su različne: srednji su prosječno 9,15 m dugi i 4,50 m visoki. Zidovi su tih terasa građevinski sjajno riešeni po načelima gradnje krnjih piramida. Skulpture su stajale na njima uzporedo i gledale na more; danas su gotovo sve srušene i razbijene. Jedan je *ahu* brojio 1—15 skulptura, već prema svojoj veličini i važnosti. Osim toga ima malenih piramidalnih grobnih tumulusa iz 19. stoljeća, dok su još u 18. stoljeću (po Roggeveenu) urođenici upotrebljavali terase *ahu.* Za sahranu mrtvih služile su

ravan terase i podrumske prostorije. Mrtva su tjelesa bila prije toga izložena na zraku. Ima terasa s krilnim produljenjima i takovih, kod kojih tlocrt sliči brodu *(ahu-poe-poe)*. Megalitsko grobište *ahu* nazivlju kadkada još *pakeopa*, odnosno *morai*, što uglavnom odgovara obćem polinezijskom svetištu *marae* na Tahitiju i drugdje.

Monumentalne su kamene skulpture mauzoleja rađene od mekanog vulkanskog trahitnog pršinca, prikladnog za klesanje kamenim alatom. Prema misionarskim izvještajima nazivali su i njih *moai*. Kamenolom je bio ugasli vulkan *Rano-Raraku*. Sve skulpture stoje na postamentu i jednog su tipa; izrađena je samo velika glava s poprsjem i gornji dio trupa do struka. Visina skulptura varira od 1—11 m; sama glava mjeri gotovo 2 m. Lice im je vrlo izražajno: izbočeno čelo, utisnut šiljat nos, omanja usta s uzkim usnama, vrlo produžene i probušene uši. Na ponešto sploštenoj glavi imali su pokrivalo poput turbana od crvenog pršinca. Nemaju oči, ali očne šupljine djeluju svojom prazninom silno impresivno. Uz jedva izrađen trup označene su ruke s produženim noktima. Skulpture predstavljaju likove predа odličnika, t. j. osnivaju se na manističkim i henoteističkim

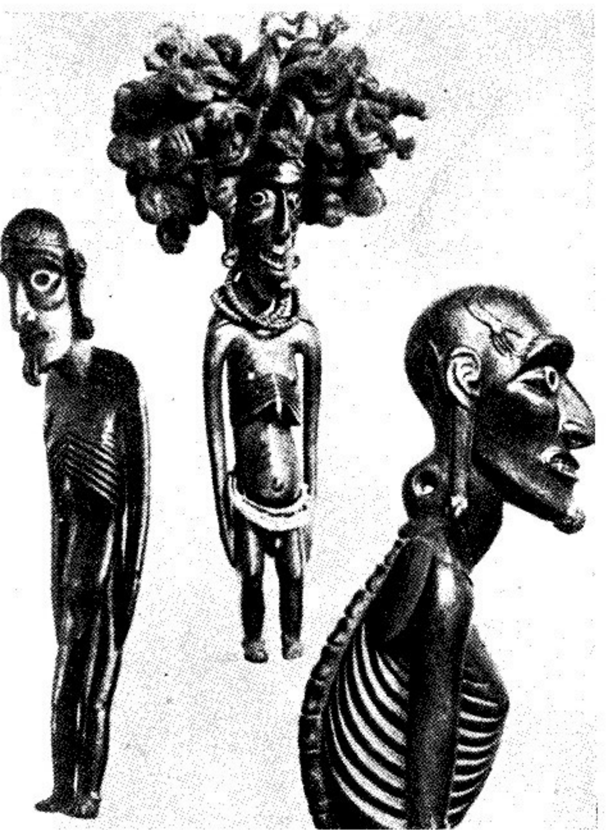


c

predočbama. Čini se, da nisu česta nevremena ili potresi Južnog mora, nego da su urođenici sami srušili skulpture u jednoj od mnogih međuklanskih razmirica starosjedioca i došljaka, koje su odprilike između 18. i 19. stoljeća poprimile upravo ikonoklastičan karakter.

Jednako su monumentalne divovske skulpture na samoj strmini i podnožju vulkana *Rano-Raraku*. Razne su veličine, najveća doseže preko 20 m visine; lice im je istog tipa kao u skupini *ahu*, jedino nemaju pokrivala na glavi. Sve gledaju zapadno prema moru; neke leže strovaljene na zemlji. Na kamenolomu ima još velik broj dovršenih, nedovršenih i započetih skulptura, a među njima se nalaze i najveće. S kamenoloma vodi put prema zapadu, a dalje još dva druga puta, kojima su se nekada kretale povorke. Uz putove su poredane skulpture u jednakim razmacima. Srednja težina skulpturâ iznosi oko 10

1



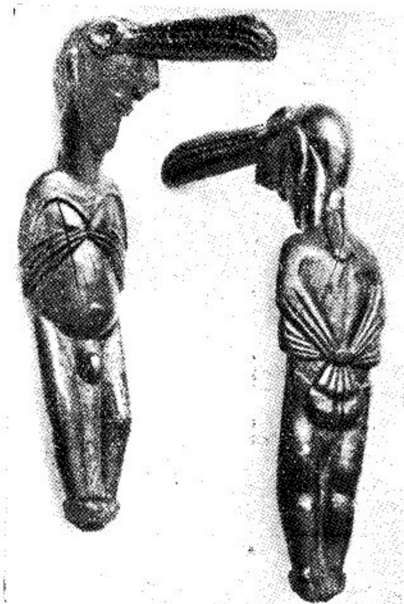
2

3

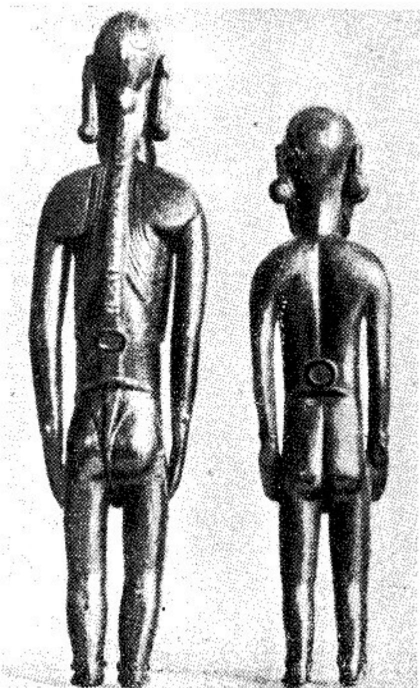




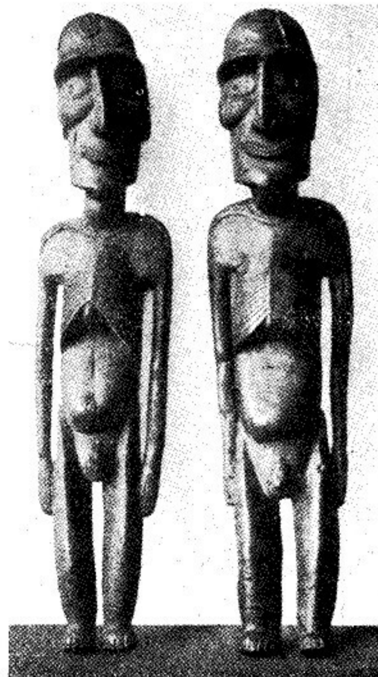
4



5



6



7

8



9

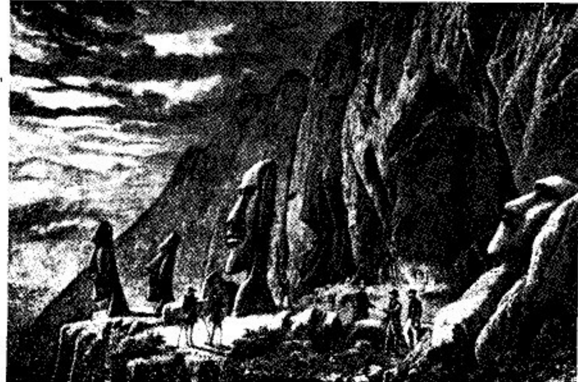


11



10

12



13



14



15



16

17



18

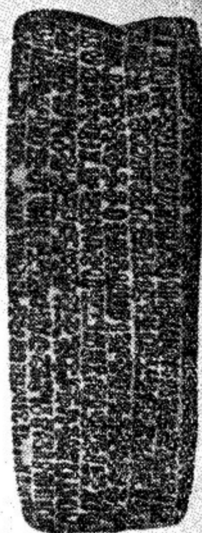


19



20






tona najveće u kamenolomu su 40—50 tona težke. Problem prienosa ovih divovskih skulptura nije razjašnjen, jer su ih Europljani prenosili najvećim trudom na svoje lađe za muzeje u Santiagu de Chile, Washingtonu, Londonu, Parizu, Dresdenu i dr. Neobjašnjena je točna svrha i namjena ovih titanskih spomenika znamenitih pređa, koji s ponosno-melankoličnim izrazom lica gledaju u daljinu. Današnjem stanovničtvu otoka je njihovo značenje posve nepoznato, pa se ne može odbaciti hipoteza, da je nekadašnje žiteljstvo možda djelomično nastradalo u nekoj od čestih pacifičkih katastrofa, izvedenih bilo vulkanskim djelovanjem bilo ciklonom.

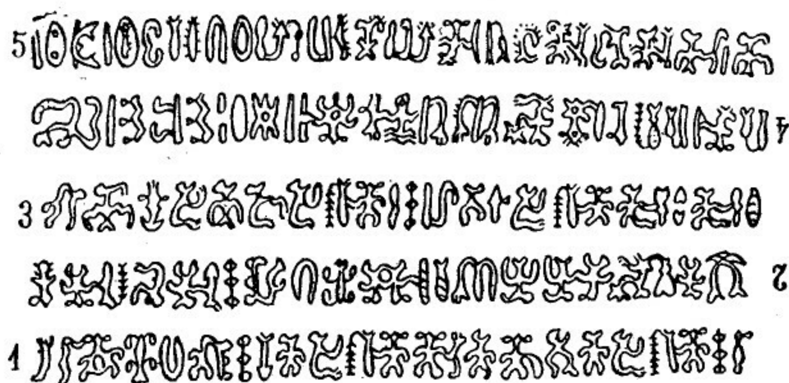
Osim ovih dviju skupina skulptura ima još i treća slična vrsta. Te su skulpture manje, slabije izrađene i sigurno mlađeg podrietla. Našlo ih se u kamenim nastanbama mjesta *Orongo*. Crte lica sliče onima na velikim skulpturama, a nešto i onima na drvenim plastikama; na leđima im je nacrtan »čovjek-ptica« i sl., pa se uzročni odnos obiju pojava upravo nameće. Postoji još stanoviti broj malenih surovo rađenih većinom recentnih kamenih plastika, često od crvenkastog pršinca, bez nekog posebnog značenja.

Cielokupna kamena skulpturalna umjetnost otoka broji preko 500 primjeraka; posebice njezina treća vrsta, ima dodirnih točaka s umjetnošću na polinezijskim otocima Marquesas, a može se naći analogijâ također sa skulpturama na melanezijskim Salomonskim i mikronezijskim Marianskim otocima. Vjerojatno su prvi nosioci kamene skulpture na Uzkrsnom otoku bili starijeg polinezijskog podrietla, a ne melanezijskoga, jer su, čini se, naknadno bili preuzete autohtone paleomelanezijske stilske primjese, na pr. produžene uši, slične ušima drvenih likova. Samo drvorezbarstvo (vidi gore pod I.) bit će prema tome barem tako staro kao kamena skulptura, a s nekih gledišta moglo bi biti čak prastaro, paleomelanezijsko. I s obzirom na taj problem ne preostaje drugo, već sačekati daljna iztraživanja polinezijskih kultura, koje u svojoj patriarhalnoj i vertikalnoj družtvenoj strukturi sadrže, uzprkos primitivnom gospodarstvu, izrazite elemente visokih civilizacija.

IV. Hieroglifsko pismo. Zbog zaklonjenog položaja Uzkrsnog otoka održao se na njemu do šestdesetih godina prošlog stoljeća zagonetan oblik slikovnog pisma. Pisalo se obsidianom na drvenim pločama i pločicama. One su obično od drva *toromiro*, a nazivaju ih *ko-hau-rongo-rongo*. To se obično prevodi: drvo, koje govori, ili drvo pjesama, što se recitiraju; ipak je bolje *ko-hau* prevoditi riečju ploča. Pismo ima sustav ideograma, jer svaki znak odgovara pojmu natuknice ili skupu rieči, možda u metričkom poredku. Znakovi predstavljaju stilizirane

likove ljudi, ptica, riba i različitih predmeta, poredane na poseban način (t. zv. bustrophedon), tako da je čitalac na kraju redka morao ploču okretati s lieva na desno i obrnuto. U čitanje pisma bili su upućeni, osim vladara i plemića, neki određeni ljudi *(tangata-rongo-rongo)* iz svakog klana. Oni su imali svojstvo svećenika i držali unutar klana svoju školu, gdje su učili pisati na lišću banane. Svake su se godine jedanput održavali javni izpiti uz popratne svečanosti.

Katastrofom od g. 1861. i naknadnim stradanjima nestao je vladajući sloj žiteljstva, koji se pravo razumio u čitanje pisma. Kasnije se od živih urođenika saznalo za sadržaje nekih ploča. Radi se o mitskim predajama, ali se nažalost izgubilo točno značenje znakova i način njihova tumačenja. Ploče su bile *tabu* baš kao i kamene kućice svetog mjesta *Orongo,* u kojemu su se sastajali, uz ostale, svećenici na proslavu crnog



d

brzana. Ovima se pripisuju ljudski kosturi u nekim grobištima *ahu* s priloženim ljuskama ptičjih jaja i noževima od obsidiana, dok se kosturi priloženi pločama pripisuju članovima klana *ariki.* Izpisan je i po koji *reimiro,* a pisalo se također na batinama, na pojedinim megalitskim spomenicima, na manjem kamenju, te navodno na drvenim plastikama, na lubanjama i dr. Osim klasičnog pisma, našlo se još i drugo pismo za pisanje anala, zvano *tau* (godina). Nije bilo tako razšireno ni toliko *tabu* kao klasično.

Kasno, ali ipak ne prekasno, sjetili su se znanstveni krugovi Europe i Amerike, da obrate svoju pozornost slikovnom pismu Uzkrsnog otoka. Koncem šestdesetih godina prošloga stoljeća ono je žiteljstvu već postalo strano; obredi čitanja su se izgubili, pa su drvene ploče zbog nestašice drva služile za ogrjev i gradnju čamaca, te su silnom brzinom nestajale. U

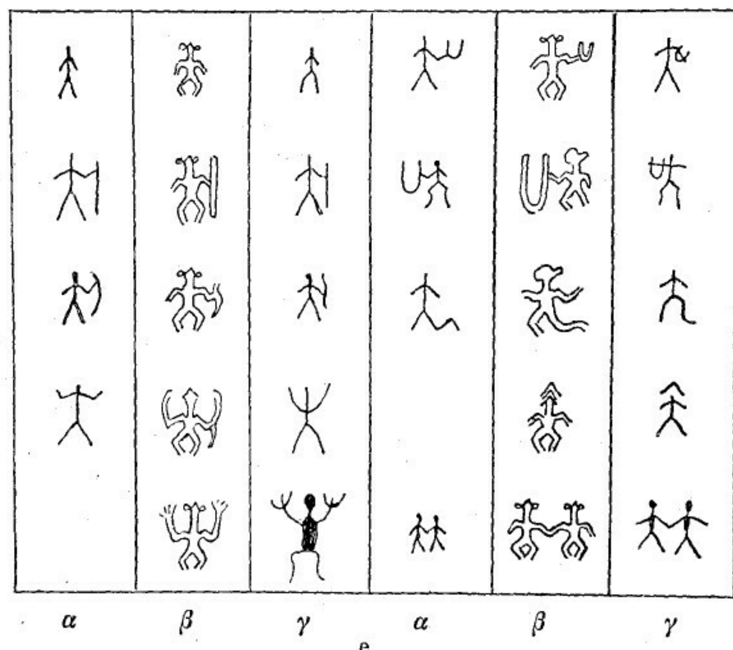
zadnji je čas uspjelo spasiti odprilike dvadesetak ploča, zahvaljujući djelovanju misionara Zumbohma i Roussela. Glavnu zaslugu ima tahitski biskup Mgr. Jaussen SS.-CC., pod čiju je jurisdikciju spadao Uzkrsni otok sve do g. 1892. On je naime prvi spoznao važnost tih ploča i g. 1868. zamolio misionare, da spasu još sve dohvatljive primjerke. Osim toga su vrlo važni njegovi izvještaji, jer sadržavaju popis znakova s jezičnim indikacijama, uz recitirane tekstove jednog od onih urođenika, koji je došao oko g. 1870. s Uzkrsnog otoka na Tahiti i donekle se još sjećao sadržaja i značenja od više ploča. Kasnije su se nekoliko puta s raznih strana pokušali učiniti slični podhvati, ali s minimalnim uspjehom. Manje više su bezuspješni ostali i svi pokušaji dešifriranja samog tog klasičnog pisma. Naprotiv se *tau* pismo začudo održalo sve do g. 1914., kad ga je odkrila gđa Routledge neposredno prije nego što je umro posljednji starac, kojemu je ono bilo još prilično razumljivo. Išlo bi predaleko, kad bi se nabrajale i tumačile ploče i njihovi fragmenti. Treba tek spomenuti, da najbolje sačuvane ploče posjeduju spomenuti misionari SS.-CC. u Braine-le-Cômte; prilično su jasne one u Santiagu de Chile, Washingtonu, Londonu i Lenjingradu, dok su obje bečke i berlinska slabije upotrebljive.

Znanost se danas bavi problemom postanka i podrietla pisma Uzkrsnog otoka i metodom njegove interpretacije. Tragovi vode u Kinu, na temelju nekoliko antropodinamičnih struja naseljavanja Oceanije i pored toga čak u Indiju, ali konačnih rezultata dakako nema. Zapanjuje nas neobična sličnost s pismom starih predarijskih austroazijskih kultura iz doline rieke Inda: *Mohenjo-daro* i *Harappa.* Mora se doduše iztaknuti, da nema govora o njihovoj identičnosti ili o izravnom dodiru: razstavlja ih vremenski razmak od 5000 odnosno barem od 3000 godina i udaljenost od 20.000 km. A ipak se stvarno međusobno podudaraju oko 160 znakova obaju pisama. Prema svemu se čini, da je moguć jedino zajednički izvor i praoblik. Arheoložki se može sliediti tragove dodira sekundarnih kultura Oceanije, posebice Polinezije (u 2. tisućljeću pr. Kr.), bilo putem Stražnje Indije i Indonezije bilo izravnim putem, s protokineskom austronezijskom obalnom kulturom *Yüeh,* u vezi s austroazijskom kulturom *Li,* te s južnom kulturom *T'ai.* Vjerojatno je izravnim smjerom stigao u Polineziju onaj ideografski sustav, iz kojega izlazi pismo Uzkrsnog otoka. Srodnost s potonjim pokazuju doista stara kinezka slova iz doba dinastije *Shang* i *Chou* (2. i 1. tisućljeće pr. Kr.), baš kao i s predarijskim indijskima. Ta srodnost nije descendentalna, nego je kolateralna, ali se ubikacija njihovog hieroglifskog praoblika nije mogla za sada točnije odrediti. Traži se od Dalekog Iztoka sve do Irana.

Polinezijske kulture nastaju u području Formoze preko Filipina do Celebesa pod jakim utjecajem starih kopnenih iztočno-azijskih elemenata i to miešanjem nosilaca austronezij-

skih i austroazijskih tipova sjekira. Primjerice na otocima Marquesas podsjećaju vrbce s uzlovima (kao preteče pisma) i razne umjetničke značajke na južnu Kinu, što ne može biti tek slučajno. To vriedi uostalom i za megalitske građevne oblike Polinezije u vezi sa Stražnjom Indijom. S obzirom na razliku između iztočne i zapadne Polinezije može se prema svemu od paleomelanezijskog (t. j. relativno starog melanezijskog) kulturnog sloja prilično jasno diferencirati stariji polinezijski (predpolinezijski) i mlađi (pravi) polinezijski kulturni sloj. Nazivi plemićkih vladajućih skupina u Polineziji često su u vezi s korienom imena *Arii* ili *Arioi* (izporedi gore pod II. *ariki*). Ova zanimljiva pojava nije samo neka prividna jezična sličnost s imenom indoiranskih Arijaca, pogotovo ne zbog toga, jer je europidna komponenta i svietla kompleksija polinezida uočljiva antropoložka činjenica. Načelno se doduše ne smije zaboraviti na raznovrstne uzročnike depigmentacije, kao na pr. mogućnost tragova albinizma i t. d. To zamršeno pitanje spada k ostalim neriešenim znanstvenim problemima Oceanije, dok se za sada može, uzevši pismo kao kriterij, ustanoviti sliedeće:

Navedeno je hieroglifsko ideografsko pismo doseglo otoke iztočne Polinezije iz južne Kine u sklopu starijeg polinezijskog kulturnog sloja, po svoj prilici tiekom drugog tisućljeća pr. Kr.



α β γ α β γ

e

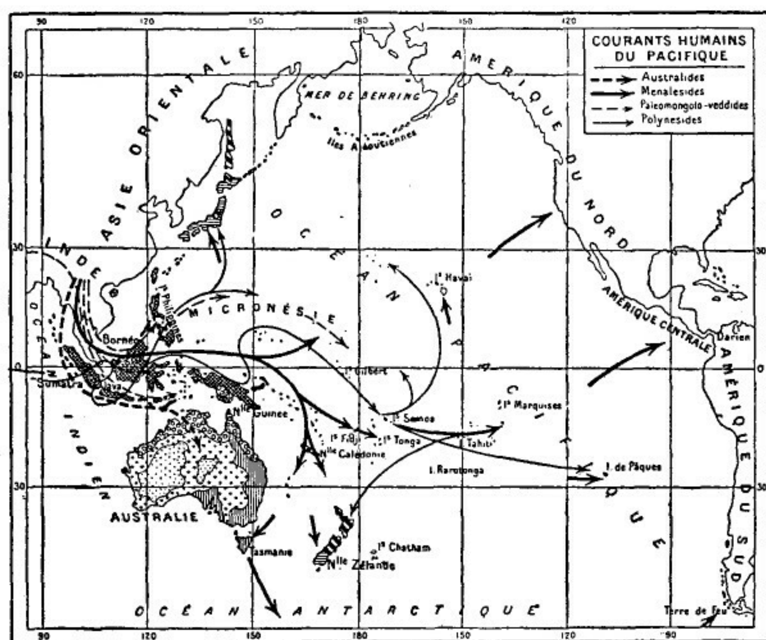
Pod pritiskom naknadnih kulturno primitivnijih i izrazito zapadno-polinezijskih migracija nestaje tog pisma na svim otocima osim na podpuno izoliranom Uzkrsnom otoku.

Protoelamitske i ostale analogije Prednjeg Iztoka s jedne strane i obiju Amerika s druge strane, same za sebe još neprodubljene i presmione, ipak već potvrđuju, da se u ovom slučaju nesumnjivo radi o praoblicima sustavnih hieroglifskih ideografskih znakova u svietu uobće.

Sjetimo li se na koncu ponovno naše drvene plastike u Hrvatskom narodnom etnografskom muzeju, možemo ustanoviti, da njezina kulturno-poviestna vriednost i muzealna riedkost, u vezi sa svim njoj svojstvenim specifičnim kvalitetima, zahtieva da — osim stručne analize samog drva — pođemo tragom čednog izvornog podatka gđe de la Ronçière. Za oznaku »Grand Dieu« postoji tumačenje (vidi gore pod I.). Naprotiv kod naziva »roi« otvoreno je pitanje, koji se »kralj« tu razumieva? Predpostavka je dakako ta, da se radi o »kralju« Uzkrsnog otoka, premda ovo jasnim riečima ne izlazi iz samog podatka, kao što u njemu nije točno navedeno, jesu li i »sauvages« sigurno s Uzkrsnog otoka. Stvarno je posljednji vladar Uzkrsnog otoka *Maurata* nastradao deportacijom g. 1861.; gotovo svi potomci su mu umrli u Južnoj Americi, tek slučajno se njegov sin *Tepito*, na smrt bolestan, nalazio među povratnicima. Misionari spominju još kao *Tepitovog* potomka jednog pokrštenog dječaka imenom Gregorio, koji je također mlad umro na otoku. Vremenski je dakle jedino taj dječak mogao biti rečeni »kralj«, koliko on slučajno nije bio kakav poglavica klana. Nadalje je neizvjestno, gdje je g. de la Ronçiere primio lik na poklon: na samom Uzkrsnom otoku ili možda na Tahitiju? Nepoznate su i sve druge okolnosti, kako je i zašto došlo do tog poklona.*

Pored sviju drugih dokučivih podataka o samom g. de la Ronçière trebalo bi pažljivo izpitati njegov odnos prema biskupu Jaussenu i misionarima. Konačno je i sama godina 1868. zanimljiv datum. Nakon završenog pokrštenja saznaje naime biskup za slikovno pismo na pločama, i to baš iste godine, kojom je određen terminus ad quem ovdje objelodanjenog *moai-kava-kava*, dok terminus a quo ostaje i dalje nepoznanica.

* Muzej posjeduje uostalom još jedan predmet navodno s Uzkrsnog otoka, koji je na isti način prispio u Zagreb kao i drveni lik. Radi se o t. zv. »verigama« »u obliku udice od kornjačevine« i t. d. (inv. br. 1.036). Kako one s neprovjerenim popratnim podatkom nisu u izravnom odnosu s idolom i ne mogu doprinieti ništa pobliže za razjašnjenje gornjih pitanja, mogu se ovom prilikom ostaviti po strani. — Udovica g. de la Ronçière poslala je u svibnju g. 1876., uz svoj dar, upravi Muzeja kratko nostalgično-rodoljubno pismo iz Pariza (14, Rue de Tilsitt), nažalost bez ikakvih stvarnih pojedinosti.



f

BIBLIOGRAFSKI PODATCI

A h n n e E., Les hieroglyphes de l'Ile de Pâques. Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes V, Papeete 1933. — A l a z a r d I., Essai de bibliographie picpusienne. Missions de l'Océanie orientale, Braine-le-Comte 1912. — A n d r e e R., Ein Holzidol von der Osterinsel. Globus LXXVI, Braunschweig 1900. — B a e s s l e r A., Neue Südseebilder. Berlin 1900. — B a l f o u r H., Some ethnological suggestions in regard to Easter Island. Folk-Lore XXVIII, London 1917. — B a s t i a n A., Bemerkungen zu den Holztafeln von Rapa-Nui. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde VII, Berlin 1872. — B r a u n h o l t z H. J., Easter Island. The Encyclopaedia Britannica 7, London 1929. — B u s c h a n G., Australien und Ozeanien. Illustrierte Völkerkunde II, Stuttgart 1923. — C a t h r e i n V., Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. III, Freiburg i. B. 1914. — C h a m i s s o A., Bemerkungen auf einer Entdeckungsreise unter Kotzebue. Weimar 1821. — C h a u v e t St., L'île des Pâques et ses mystères. Paris 1935. — C h u r c h i l l W., The Polynesian wanderings. Washington 1911. — C h u r c h i l l W., Easter Island. The Rapanui speech and the peopling of South-east Polynesia. Washington 1912. — C o o k J., A voyage towards the South Pole, and Round the World. I, London 1777. — C r a i g h i l l H a n d y E. S., History and culture in the Society Islands. Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin LXXIX, Honolulu 1930. — D a n z e l Th. W. + H., Sagen und Legenden der Südsee-Insulaner. (Polynesien). Hagen i. W. 1923. — D r a p k i n J., Contribution to the Demographic Study of Easter Island. Bernice Pauahi Bishop Museum Occasional Papers XI, Honolulu 1935. — E b e r h a r d W., Eine neue Arbeitshypothese über den Aufbau der früh-chinesischen Kulturen.

Tagungsberichte der Gesellschaft für Völkerkunde II, Leipzig 1937. — Eickstedt E., Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart 1934. — Eyraud E., Rapport sur l'Ile de Pâques. Annales de la Propagation de la Foi XXXVIII, Lyon 1866—1867. — Forke A., Der Ursprung der Chinesen auf Grund ihrer alten Bilderschrift. Hamburg 1925. — Frazer J. G., The Belief among the Polynesians. The Belief in Immortality and the Worship of the Dead II, London. — Frazer J. G., L'Homme, Dieu et l'Immortalité. Paris 1928. — Gahs A., Animizam. Hrvatska Enciklopedija I, Zagreb 1941. — Geiseler (Kp-l.), Die Osterinsel, eine Stätte prähistorischer Kultur in der Südsee. Beiheft zum Marineverordnungsblatt 44, Berlin 1883. — Gonzalez F., The voyage of Captain Don Felipe Gonzales in the Ship of Line San Lorenzo with the Frigate »Santa Rosalia« in company to Easter Island in 1770/71. Cambridge 1908. — Graebner F., Das Weltbild der Primitiven. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 1, München 1924. — Gray S. G., Another Type of »Domestic Idol« from Easter Island. Man IV, London 1904. — Gusinde M., Bibliografia de la Isla de Pascua. Publicaciones del Museo de Etnologia y Antropologia de Chile II/III, Santiago de Chile 1920—1922. — Haberlandt M., Über Schrifttafeln von der Osterinsel. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft XVI, Wien 1886. — Haberlandt M., Die Schrifttafeln der Osterinsel. Globus LXI, Braunschweig 1892. — Hambruch P., Das Kunstgewerbe in Australien, in der Südsee und Indonesien. Geschichte des Kunstgewerbes I, Berlin 1928. — Hausenstein W., Barbaren und Klassiker. München 1922. — Heine-Geldern R., Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. Antropos XXIII, St. Gabriel 1928. — Heine-Geldern R., Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier. Anthropos XXVII, St. Gabriel 1932. — Heine-Geldern R., Osterinsel, China und Indien. Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques I, Londres 1934. — Heine-Geldern R., L'art pré-boudhique de la Chine et de l'Asie du Sud-Est et son Influence en Océanie. Revue des Arts Asiatiques XI, Paris 1937. — Heine-Geldern R., Die Osterinselschrift. Anthropos XXXIII, St. Gabriel 1938. — Henry T., Ancient Tahiti. Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin XLVIII, Honolulu 1928. — Hevesy W., Ecriture de l'Ile de Pâques. Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique, Bruxelles 1932. — Hevesy G., Océanie et Inde préarienne, Mohenjo-Daro et l'Ile de Pâques. Bulletin de l'Association Française des Amis de l'Orient, Paris 1933. — Hevesy G., Sur une Ecriture Océanienne paraissant d'Origine Néolithique. Bulletin de la Société Préhistorique de France, Le Mans 1933. — Hevesy W., Osterinselschrift und Indusschrift. Orientalische Literaturzeitung 37, Leipzig 1934. — Hevesy G., The Easter Island and the Indus Valley Scripts. Anthropos XXXIII, St. Gabriel 1938. — Hiroa T. R., Ethnology of Mangareva. Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin CLVII, Honolulu 1938. — Hornbostel E. M., Chinesische Ideogramme in Amerika. Anthropos XX, St. Gabriel 1930. — Hunter R. G., The Script of Harappa and Mohenjodaro and its Connection with other Scripts. London 1934. — Jaussen T., L'Ile de Pâques. Historique, Ecriture et Répertoire des signes des Tablettes en bois d'Hibiscus intelligent. Paris 1893. — Imbelloni J., Los ultimos descubrimientos sobre la escritura indescifrable de la Isla de Pascua. Buenos Aires 1935. — Joyce T. A. + Braunholtz H. J., Handbook to the ethnographical collections. British Museum, London 1925. — Knoche W., Über die Entstehung der Standbilder auf der Osterinsel. Zeitschrift für Ethnologie XLIV, Berlin 1912. — Knoche W., Die Osterinsel. Eine Zusammenfassung der chilenischen Osterinsel-Expedition des Jahres 1911. Concepcion 1925. — Krämer A., Die malaiisch-pazifische Kunst. Handbuch der Kunstgeschichte (Die aussereuropäische Kunst) VI, Leipzig 1928. — Kühn H., Die Kunst der Primitiven. München 1923. — Kus-Nikolajev M., Šetnje kroz Etnografski muzej u Zagrebu. Zagreb 1927. — La Pérouse J. F. G.,

Voyage de la Pérouse autour du Monde (1785—1788). Paris 1797. — Lavachery H., Contribution à l'étude des statuettes de l'île de Pâques. Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique, Bruxelles 1932. — Lavachery H., L' île de Pâques et les îles Marianes. Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique, Bruxelles 1933. — Lavachery H., Les bois employée dans l'Ile de Pâques. Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique, Bruxelles 1934. — Lavachery H., La mission franco-belge dans l'île de Pâques. Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire VII, Bruxelles 1935. — Lavachery H., L'Ile de Pâques. Paris 1935. — Lavachery H., La Mission Franco-Belge dans l'Ile de Pâques. Anvers 1936. — Lavachery H., Les pétroglyphes de l'Ile de Pâques. Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques II, Copenhague 1938. — Lehmann F. R., Die polynesischen Tabusitten. Leipzig 1930. — Lehmann W., Essai d'une monographie bibliographique sur l'île de Paques. Anthropos II, Salzburg 1907. — Linton R., Archaeology of the Marquesas Islands. Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin XXIII, Honolulu 1925. — Loewenthal J., Alteuropäisch-altozeanische Paralellen. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft LIX, Wien 1929. — Loti P., Reflets sur la sombre route. Paris 1926. — Mackay E., La civilisation de l'Indus. Paris 1937. — Macmillan Brown J., A new Pacific Ocean script. Man XIV, London 1914. — Marshall J., The prehistoric civilization of the Indus. Annual Report of the archaeological Survey of India 1924/5, Calcutta 1927. — Marshall J., Mohenjo-Daro and the Indus Civilization I/III. London 1931. — Martin R., Über Skeletkult und verwandte Vorstellungen. Mitteilungen der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft, Zürich 1920. — Martinez E., Vocabulario de la lingua Rapa-Nui. Santiago de Chile 1913. — Métraux A., Introduction à la connaissance de l'Ile de Pâques. Paris 1935. — Métraux A., The kings of Easter Island. Journal of the Polynesian Society XLIV, Wellington 1937. — Métraux A., Two Easter Island tablets in Bernice Pauahi Bishop Museum, Honolulu. Man XXXVIII, London 1938. — Métraux A., The Proto-Indian Script and the Easter Island Tablets. Anthropos XXXIII, St. Gabriel 1938. — Meyer A. B., Bilderschriften des Ostindischen Archipels und der Südsee. Leipzig 1881. — Meyer A. B. + Jablonowski J., 24 Menschenschädel von der Oster-Insel. Abhandlungen und Berichte des königlichen Zoologischen und Anthropologisch-Ethnographischen Museums IX, Dresden 1901. — Moeller K., Die Osterinsel und Peru. Zeitschrift für Ethnologie LXIX, Berlin 1937. — Montandon G., Traité d'Ethnologie cyclo-culturelle et d'Ergologie systématique. Paris 1934. — Mühlmann W., Die Frage der arischen Herkunft der Polynesier. Zeitschrift für Rassenkunde II, Breslau 1935. — Nevermann H., Südsee. Die grosse Völkerkunde II, Leipzig 1939. — Nevermann H., Die Südsee und der Kontinent Australien. Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit, Stuttgart 1940. — Niewenhuis A. W., Die Entstehung der Polynesier und ihrer Kultur. Der Einfluss endemischer Malaria in Ozeanien. Internationales Archiv für Ethnographie XXX, Leyden 1929. — Parkinson R., Dreissig Jahre in der Südsee. Stuttgart 1926. — Partington J. E., A domestic Idol from Easter Island. Man IV, London 1904. — Perry W. Y., The Children of the Sun. A Study in the early History of Civilization. London 1927. — Pinart A., Exploration de l'Ile de Pâques. Bulletin de la Société de Géographie XVI, Paris 1878. — Reichard G. A., Melanesian Design (Wood + Tortoise shell Carving). I/II, New York 1935. — Rivet P., Le grupe océanien. Bulletin de la Société de linguistique XXVII, Paris 1927. — Rivet P., Les Océaniens. Extrait du Journal Asiatique, Paris 1933. — Rivet P., L'Espèce Humaine. Peuples et races. Encyclopédie française VII, Paris 1936. — Roggeveen J., Dagverhaal der Ontdekkings-Reis van Mr. Jacob Roggeveen met de schepen der Arend, Thienhoven en de Afrikaansche Galei, in den jaren 1721 en 1722. Middelburg 1838. — Röhr J.,

Das Wesen des Mana. Anthropos XIV/XV, St. Gabriel 1919—1920. — Ropiteau A., Une visite au Musée Missionnaire des Pères des Sacrés-Coeurs de Picpus à Braine-le-Comte. Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes V(?), Papeete 1935. — Roussel H., Vocabulaire de l'Ile de Pâques, ou Rapa Nui. Museum IX, Louvain 1908. — Roussel H., Ile de Pâques ou Rapanui. Extrait des Annales des Sacrés-Coeurs, Brain-le-Comte, Paris 1926. — Routledge S. C., The Mystery of Easter Island. London 1919. — Schmidt W., Die sprachlichen Verhältnisse Oceaniens in ihrer Bedeutung für die Ethnologie. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft XXIX, Wien 1899. — Schmidt W., Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften phil. hist. Cl. CXLI, Wien 1899. — Schulze-Maizier F., Die Osterinsel. Leipzig 1932. — Skottsberg C., The Natural History of Juan Fernandez and Easter Island. Upsala 1920. — Speiser F., Kulturelle Beziehungen zwischen Indonesien und Melanesien. Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques II, Copenhague 1938. — Steinen K., Die Marquesaner und ihre Kunst. I/III. Berlin 1923—1928. — Stephan E., Südseekunst. Berlin 1907. — Stokes J. F. G., An evaluation of early genealogies used for Polynesian history. Journal of the Polynesian Society XXXIX, Welington 1930. — Stolpe H., Collected Essays in Ornamental Art. Stockholm 1927. — Sydow E., Ahnenbild und Ahnenkult. Berlin 1925. — Sydow E., Kunst und Religion der Naturvölker. Oldenburg i. O. 1926. — Sydow E., Die Kunst der Naturvölker und der Vorzeit. Propyläen-Kunstgeschichte I, Berlin 1932. — Sydow E., Bildende Kunst. Lehrbuch der Völkerkunde, Stuttgart 1937. — Thomson W. F., The Pito Te Henua or Easter Island. Annual Report of the Smithsonian Institution for 1889, Washington 1891. — Thurnwald R., Werden, Wandel und Gestaltung von Staat und Kultur im Lichte der Völkerforschung. Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen IV, Berlin 1935. — Vatter E., Religiöse Plastik der Naturvölker. Frankfurt a. M. 1926. — Vives Solar I., Rapa-nui. Cuentos Pascuences. Santiago de Chile 1920. — Weule K., Vom Kerbstock zum Alphabet. Stuttgart 1915. — Willowdean Handy C., L'art des îles Marquises. Paris 1938. — Young J. L., Remarks on phallic stone from Repanui. Bernice Pauahi Bishop Museum Occasional Papers II, Honolulu 1904. — Naknadno priobćeni podatci: Brown G., Melanesians and Polynesians. London 1910. — Caillot A. C., Les Polynesiens orientaux. Paris 1909. — Craighill Handy E. S., The native culture in the Marquesas. Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin IX, Honolulu 1923. — Craighill Handy E. S., The problem of Polynesian origin. Bernice Pâuahi Bishop Museum Occasional Papers IX, Honolulu 1930. — Crüsemann F., Zeugen vorgeschichtlicher Kulturen auf den Südsee-Inseln. Der Erdball 4, Berlin 1930. — Doerr E., Bestattungsformen in Ozeanien. Anthropos XXX, St. Gabriel 1935. — Friedrichs H. F. + Müller H. W., Rassenelemente im Industal. Anthropos XXVIII, St. Gabriel 1933. — Heine-Geldern R., Steinzeit Südost-Asiens. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft LVI, Wien 1926. — Heine-Geldern R., Beitrag zur Chronologie des Neolithikums in Südost-Asien. W. Schmidt-Festschrift, Wien 1928. — Heine-Geldern R., Polynesier und Indogermanen. Zeitschrift für Rassenkunde II, Breslau 1935. — Knoche W., Der Kindfisch. Märchen von der Osterinsel. Jahrbuch des Deutsch-Chilenischen Bundes, Santiago de Chile 1929. — Knoche W., Blutrache auf der Osterinsel. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft L, Stuttgart 1936. — Knoche W., Einige Beziehungen eines Märchens der Osterinsulaner zur Fischverehrung und zu Fischmenschen in Ozeanien. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft LXIX, 1939. — Laval H., Mangareva, l'histoire ancienne d'un peuple polynésien. Paris 1938. — Mühlmann W., Staatsbildung in Polynesien. Zeitschrift für Ethnologie LXV, Berlin 1934. — Mühlmann W., Die Be-

griffe 'Ati und Mataeinaa. Anthropos XXXIX, St Gabriel 1934. — Mühlmann W., Über den Anschluss der Polynesier an die südasiatischen Hochkulturen. Baessler-Archiv XIX, Berlin 1936. — Petri H., Eine Schädelserie von der Osterinsel. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft LXVI, Wien 1936. — Rivers W. H. R., The History of Melanesian Society. I/II, Cambridge 1914. — Speiser F., Melanesien und Indonesien. Zeitschrift für Ethnologie LXX, Berlin 1939. — Thenria H., Ancient Tahiti. Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin XLVIII, Honolulu 1928. — Vives Solar I., Orejas Grandes y Orejas Chicas. Revista Chilena de Historia y Geografia 38, Santiago de Chile 1938. — Zarnik B., Čovječje rase. Čovjek. Hrvatska Enciklopedija IV, Zagreb 1942.



g

POPIS SLIKA

Raraku sa skulpturama; crtež (iz doba posjeta admirala de Laplina) se pripisuje P. Loti-u (po Chauvetu). — 15. Skulpture skupine *ahu* i urođenici otoka prema akvarelu P. Loti-a (J. Viaud) 1872. (po Chauvetu). — 16. Skulptura skupine *ahu* iz uvale *Anakena:* Washington (po Chauvetu). — 17. Podnožje vulkana *Rano-Raraku* sa skulpturama prema snimci Delabauda (po Chauvetu). — 18. Skulptura treće skupine, snimljena 2 ×, s nastanbe na vulkanu *Rano-Kao:* London (po Chauvetu). — 19. Glava skulpture skupine *ahu:* New York (po Chauvetu). — 20. Glava skulpture iz *Oronga:* Paris (po Chauvetu). — 21. Ploča s hieroglifima, snimljena 2 × i fragment jedne od ploča Jaussena: Braine-le-Cômte (po Chauvetu). — 22. Dvije ploče s hieroglifima, snimljene 2 ×, gornja: zbirka Park, Davis & Comp. (bez oznake mjesta), dolnja: Washington (po Chauvetu). — Opazka: Reproducirani material je nejednako umanjen zbog tehničkih razloga. Namjerno izostavljamo naslove muzeja ovdje spomenutih gradova, jer su oni stručnjaku obično dobro poznati. — Opazka urednika: Predhodno odobrenje za tisak ove razprave dao je sveuč. prof. dr. A. Gahs.



h

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŽKE

»BOGOSLOVSKA SMOTRA« KROZ TRIDESET GODINA

Dr A. Živković.

U razvitku našega stručnoga bogoslovskog časopisa »Bogoslovske smotre« valja razlikovati dva perioda. Prvi traje 10 godina (1910—1919), a drugi 20 godina (1923—1942). Malo iza konca prošloga svjetskoga rata, prestala je B. Sm. izlaziti. To je vrieme potrajalo 3 godine. Poviest »Bogoslovske Smotre« iz prvog i drugog perioda i zbivanja oko njezina prvoga i ponovnoga izlaženja, osvietlio je pok. predsjednik Fran Barac prigodom njezine 25. godišnjice.* Na mjestu bi bilo, da se nakon navršenih trideset njezinih godišta, poduzme kritički osvrt na sadržaj i izneseni znanstveni prilog. Toga se posla nije latio pokojni predsjednik F. Barac. Izrično je onda napisao (str. 3): »Nije zadaća ovih komemorativnih redaka, da se kritičkom akribijom ogleda od I. do XXIV. njezinog godišta. Ali ne će biti, mislim, ni odviše rečeno, ako se kaže: Bogoslovska Smotra nastojala je dati ponajbolje što je mogla. Dašto prema različnim prilikama financijalnim, kao prema različitim prilikama ne samo radnika u profesorskom zboru, već i svojih razpršenih suradnika. Sigurno je, da je Bogoslovska Smotra pridoniela k osvijetljivanju nekih historijskih, filozofijskih, dogmatskih, crkveno juridičkih, religijsko-etnoložki biblijskih, moralnih, pastoralnih i liturgijskih problema. Pogotovu su bile poučne mnoge njene bilježke iz bogoslovske literature, dok su mnoge recenzije otvarale poglede u savremena pitanja bogoslovskih, filozofskih i etnoložkih znanosti.«

Bavio sam se mišlju, da za ovaj broj »Bogoslovske Smotre« donesem kritički prikaz i sistematski pregled svih radova objelodanjenih u »Bogoslovskoj Smotri« kroz ovih 30 godina. U tu sam svrhu prikupio sve potrebne bilježke iz sviju trideset godišta. No pred izradbom namjeravanoga posla, spriečila me nenadana nemogućnost, da se bavim čitanjem. I tako će za ovaj puta izostati kritički prikaz vriednosti »Bogoslovske Smotre« za prvih njezinih trideset godina života. Taj ću posao možda obaviti, ako doživim njezinu 40-godišnjicu. No ako ga ne obavim ja, obavit će ga drugi tko, komu je na srdcu razvoj i napredak naše bogoslovske znanosti.

Jedno što bi ovom prilikom želio istaći, to je činjenica, da Hrvatskoj Bogoslovskoj Akademiji kroz 20 godina njezinoga obstanka nije uspjelo provesti koncentraciju znanstvenih bogoslovskih sila oko »Bogoslovske Smotre«. Stručni radnici iz franjevačkog, dominikanskog i isusovačkog reda nisu doduše uskratili svoje suradnje u »Bogoslovskoj Smotri«, ali su, kako je i razumljivo, ipak

---

* Članak nosi naslov: »U dvadeset i peto godište...«, Bogoslovska Smotra, god. XXV. (1937), str. 1 i sl.

u prvom redu ulagali svoje sile za napredak svojih redovničkih časopisa (»Nova Revija«, »Život«, »Duhovni život«). Tako su stručne sile na bogoslovskom polju ostale podieljene i neujedinjene, a znanstveni rad u »Bogoslovskoj Smotri« sveden u glavnom na profesorski zbor fakulteta i svjetovno svećenstvo. Ta činjenica nije dala, da se izdavalački rad Hrvatske Bogoslovske Akademije razvije u jačem stupnju. Mjesto jednoga stručnog časopisa, moralo je svećenstvo po svim biskupijama hrvatskih zemalja uzdržavati svojim prinosima četiri, a da diecezanskih časopisa posebno ni ne spominjemo (»Katolički list«, »Glasnik đakovačke biskupije«, »Vrhbosna«, »List splitske i dubrovačke biskupije«). Otud potežkoće financijalne prirode, bez kojih se ni uz najbolju volju ne da ništa izvesti. Nije, dakako, uzmanjkalo znatnih potežkoća ni s drugih strana. Ali one bi se uz malo dobre volje dale svladati, kad ne bi postojala spomenuta glavna potežkoća.

Što međutim nije uspjelo Hrvatskoj Bogoslovskoj Akademiji za njezinih prvih 20, a Bogoslovskoj Smotri za njezinih prvih 30 godina života, dao Bog da uspije u godinama, što će usliediti. Jedno treba imati pred očima: otimanju kulturnog života narodnih slojeva izpod upliva kršćanske orientacije — potrebno je, da se suprotstavi intenzivan rad kršćanskih radnika na kulturnom polju. A najpozvaniji su radnici na tom polju i čuvari kršćanskih tradicija, bili kod nas, a i u ostalom svietu, katolički svećenici. Bez njih ne ide ni danas, a ne će ići ni u buduće. Laici im uviek mogu biti samo pomagači. Zastranjenje s ove linije, što se kod nas u posljednja desetljeća pokazuje, nije dobar znak. Pozvanima je dužnost da i o tom vode brigu. A na nama je, da svojim radom prednjačimo i pomažemo, da svećeničko pokoljenje iza nas bude prožeto duhom, kojim odiše »sveta znanost«, da mu ona bude prva i najmilija briga, te da samo po njoj i preko nje izpuni svoj uzvišeni svećenički poziv u narodu.

MARIJA KRALJICA MIRA

Dogmatsko-skripturistička podloga naslova

O. Jeronim Dr. Bakotin, ofm

Pontifikat slavno vladajućeg Kristova Namjestnika Pija XII, kao i onaj njegovih Predšasnika Pija XI i Benedikta XV, spada u mutno doba raznih previranja i ratova. Kao što su Kristovi Namjestnici u svim poremećenjima, nezdravim pojavama ili zarazama krivovjerja, što se tiekom stoljeća pojaviše u njima povjerenome stadu, ili uobće u čovječanstvu, nastojali naći lieka analogno tražiti im uztuk, tako se i Pontifikat ove trojice Petrovih Nasljednika odlikuje *živim nastojanjem oko mira.* U radu pak oko mira, Kristovi Namjesnici pozivlju sve vjernike na suradnju i podporu, naročito u molitvama na tu nakanu Bogu upravljenim, budući da jedino on može dati »onaj mir, što ga sviet dati ne može«. Slavno vladajući Kristov Namjestnik, kao i njegovi Predšasnici, posebno potiče vjernike *na pobožnost prema Majci Božjoj,* čijim se posredovanjem nada postići žuđeni mir.

Benedikt XV. pismom na državnog tajnika od 5 svibnja 1917 naredio je, da se u Lauretanskim Litanijama doda zaziv: »Kraljice mira, moli za nas!«[1]. Međutim vjera u moć posredovanja Bl. Dj. Marije za mir nije nešto novo. Naredba Benedikta XV. nije drugo nego potvrda onoga, što su vjernici već davno prije vjerovali. Hvalospjev »Ave maris stella«, koji u najmanju ruku ne potječe kasnije od X vieka, sadrži stih: »Funda nos in *pace«*. U Rimu se nalazi crkva pod nazivom »S. Maria della pace«, koju je dao sagraditi Siksto IV (1471—1484). U bruxellesu se u crkvi sv. Nikole štoju kip Kraljice mira iz XI ili najkasnije XII vieka. Isto tako u Parizu u crkvi redovnica sv. Srdca Picpus nalazi se kip Kraljice mira, koji je izrađen kasnije od onoga u Bruxellesu, ali je poznatiji.

I ustanovi raznih liturgijskih blagdana dale su upravo povoda blagodati mira postignute ili u nadi, da će se postići po zagovoru Kraljice mira. Takav je slučaj s blagdanom Pohoda, Marije Pomoćnice, Imena Marijina i blagdana presv. *Ružarja.* Pače u Španjolskoj se već od XI vieka štuje posebni blagdan pod imenom Kraljice mira, a tako isto u Francuzkoj prigodom Tridesetgodišnjeg rata u XVII vieku bi uztanovljen blagdan sa vlastitim oficijem[2].

Iz ovoga kratkoga pregleda dade se razabrati, kako je vjera u moć Marijina posredovanja za mir duboko uvriežena u vjernicima. Pitamo se, na kojoj je teoložkoj bazi ta vjera zasnovana, i da li je kult Bl. Dj. Marije pod tim imenom podpuno opravdan. U izpitivanju ćemo toga gledati Mariju najprije u odnosu prema Kristu, a zatim obzirom na nju samu.

I

Oznaka mesijanskog doba jest podpuni i neprekidni mir. Mesija je prorečen kao »Knez mira« (Iz. 9, 5 [Vg. 9, 6], što će naviestiti mir narodima (Zak. 9, 10), i u čijim će danima proteći »pravda i obilje mira, dokle teče mjeseca« (Ps. 72 [Vg. 71], 7). Njegova će se vlast proširiti i miru ne će biti kraja« (Iz. 9, 6 [Vg. 9, 7]). Mesijansko spasenje i plod toga spasenja — mir često se gledaju u odnosu s ondašnjim pogiblima i nesrećama, što su zadesile ili su imale zadesiti narod. Oslobođenje od izvanjskih neprijatelja slika su budućeg mesijanskog spasenja (izp. Mih. 5, 4. 5 [Vg. 5, 5. 6])[3]. Izaija predočuje mir mesijanskog doba u krasnim slikama i bezprimjernim uzporedbama. Mesija »sudi među narodima, govori pravicu mnogim narodima. Oni razkivaju mačeve svoje za raonike, koplja svoja za srpove. Više ne diže mač narod proti narodu. Više se ne uči ratu« (2, 4). »Tada će vuk boraviti s janjetom, ris će ležati s jaretom, tele, lav i ovca bit će zajedno. Malen dječak može ih voditi. Krava i medvjedica zajedno će pasti. Mladi njihovi zajedno će ležati. I lav će jesti slamu kao goveče. Nejače igrat će se nad rupom gujinom. U rupu zmije baziliska zavlačit će ruku svoju diete odbijeno od prsiju. Ne će se činiti ništa zlo, nikakva nepravda više na cieloj svetoj gori mojoj« (11, 6. 9). Ovim smjelim slikama Prorok hoće da iztakne pomirenje svih stvorova s Bogom[4]. Riše savršeno

1 AAS, 9 (1917), 266.

2 Izp. E. Campana, *Maria nel culto cattolico,* I, Torino-Roma 1933, 403—405.

3 Izp. F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento,*

4 Ceuppens, Nav. dj., 250.

Roma 1935, 349.

prijateljstvo i slogu među bićima, što žive u najvećem međusobnom neprijateljstvu, navješta u novom kraljevstvu Emanuela najveću sigurnost, pače stanje kao u raju. Služi se mnogim uzporedbama, da bi uvjerio o mogućnosti onoga, što izgleda nevjerojatno i nečuveno.

Mir je, dakle, jedna od glavnih značajki mesijanskog doba. »Slava Bogu na visini, i na zemlji *mir* ljudima dobre volje« (Lk. 2, 14) glasila je himna anđeoskih legija pri porodu obećanog Mesije. Krist pak na raztanku sa svietom i Učenicima ovima ostavlja u oporuci mir: »Mir vam ostavljam, mir svoj dajem vam« (Iv. 14, 21). Mir je alfa i omega Kristova kraljevstva.

Mir (žid. שָׁלוֹם) označuje skup tjelesnih i duševnih dobara: cielost, neozljeđenost, spas, zdravlje, mir, slogu, prijateljstvo[5]. U mesijanskim proročanstvima pod Mesijinim kraljevstvom ima se u prvom redu shvatiti vrhunaravno i duhovno kraljevstvo, koje se ne će širiti ratom ni oružjem, nego »pravicom i pravednošću« (Iz. 9, 6 [Vg. 9, 7]); jednako pod mirom u mesijanskom kraljevstvu ima se u prvom redu razumjeti pomirenje i mir s Bogom[6], t. j. duhovna sreća[7], što je izvor izvanjskoga mira među ljudima. To je mir u najvišem stupnju i podpunom smislu rieči: mir što izvire iz srdca i utječe u sviet; mir s Bogom u duši, mir među ljudima u svietu. Krist je, dakle, zaista »Rex pacificus«.

Sada se pitamo, odkuda Bl. Dj. Mariji pravo na naslov »Kraljice mira«. Odgovor je jednostavan i jasan: jer je Majka »Kneza mira« (Iz. 9, 5 [Vg. 9, 6]). Odnos između Marije i Krista jest tjesni odnos majke i sina, te prema tome Marija s Kristom dieli kraljevski naslov i dobra kraljevstva. Marija vuče lozu od kralja Davida[8]. Prema tome je Sin Božji postao po Mariji krepošću Duha Svetoga čistokrvni potomak kralja Davida, baštineći obećanja dana njegovoj kući (2 Sm. 7, 12—16; Ps. 89 [Vg. 88], 37; Lk. 1, 32); Marija pak, s druge strane, kao Majka obećanog Mesije, postaje sudionicom časti, obećanja i dobara vezanih uz njegovu osobu.

Spomenusmo, da se pod mirom, koji je jedna od glavnih značajki mesijanskog spasa, ima u prvome redu shvatiti unutrašnji mir duše, pomirenje s Bogom, bez čega pravoga mira izvana nema. Isus Krist je »mir naš, koji složi oboje (Židove i pogane) u jedno«, u »novoga čovjeka«. Došao je da propoviedi evanđelje mir i po njemu imamo pristup k Otcu u jednome Duhu (Ef. 2, 14—18). On je »ugaoni kamen, na kome je sva građevina složena« (Ef. 2, 20 sl.) i daje joj jedinstvo i čvrstoću. Krist je glava mističnoga tiela. »Od njega je cielo tielo složeno svakim vezom, da jedan drugome pomaže silom, koja je odmjerena svakome pojedinom dielu, a to čini da raste

---

[5] Izp. G. Gesennius — A. Th. Hoffmann, *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum*[2], Lipsiae 1847, pod r.; N. Peters, *Weltfriede und Propheten*, Paderborn 1917, 15. 69; P. Vlašić, *Psalmi Davidovi*, II Dubrovnik 1924, 62. 157 sl.; H. Simon — I. Prado, *Praelectiones biblicae V. T.*.[2], I, Taurini 1938, 362.

[6] Ceuppens, Nav. dj. 234.

[7] P. Vlašić, Nav. dj., III, 24.

[8] Izp. Sv. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 43. 45. 120; Sv. Irenej, *Kaer.* III, 21, 5; Tertulijan, *C. Marc.*, III, 17; IV, 1.

tielo na usavršenje svoje u ljubavi« (Ef. 4, 15 sl.). Uzvišeni razlog te bratske ljubavi jest, dakle, naše mistično sjedinjenje s Kristom: u kome, s kim, po kome živimo ljubavlju[9], i po kome je Bog pomirio sve sa sobom, učinivši mir krvlju njegovom na križu (Kol. 1, 20. 22; 2 Kor. 5, 18 sl.). U tome pak velikome djelu odkupljenja Marija se nije držala pasivno. Ona je, podređena Kristu i o njemu ovisna, sudjelovala u odkupu i pomirenju ljudi s Bogom, davši pristanak, da postane Majkom Spasiteljevom (Lk. 1, 38) i pridruživši se Kristu u djelu muke. Stajala je pod križem (Iv. 19, 25), snoseći u srdcu sve bolove ljubljenog joj Sina i prikazujući skupa sa Sinom sebe samu za naše spasenje. Marija je suodkupiteljica (coredemptrix) ljudskoga roda. Ona je svojom poslušnošću postala uzrok spasa sebi i čitavome ljudskome rodu, kaže sv. Irenej[10]. Marija je, kako kaže Pijo X, zaslužila nama »de congruo«, što je Krist zaslužio »de condigno«[11]. Benedikt XV ne ustručava se kazati, da je Marija s Kristom odkupila ljudski rod[12].

Marija stiče pravo na naziv Kraljice mira i iz drugog naslova. Ona je u drugom redu i ovisno o Kristu sveobća Posrednica milosti[13]. Jer je zaslužila »de congruo« štogod je Krist zaslužio »de condigno«, sudjeluje u podjeli svih milosti. Budući da ni jednu milost ne primamo, ako ne preko njezinih ruku, to preko nje imamo tražiti i milost toliko žuđenoga mira.

Marija, dakle, radi svoga tjesnoga odnosa s Kristom kraljem podpunog i savršenog mira, kojemu je izvor u srdcu i prelieva se izvana u sviet, s punim pravom nosi naslov »Kraljice mira«. Ona je to u podpunom i najuzvišenijem smislu rieči.

II

Marija Kraljica mira nije samo radi svoga odnosa s Kristom Knezom mira, nego joj taj naslov pristaje i obzirom na nju samu. Mariju rese kreposti, koje je čine dostojnom toga uzvišenoga naslova.

Ako se pitamo, odkuda ratovi i gdje im je izvor, to po riečima sv. Jakova njihov uzrok treba tražiti u nama samima, pobliže: u našim pohotama: »Odakle ratovi, i odakle borbe među vama? Ne odtuda li, od naslada vaših, koje vojuju u vašim udima?« (4, 1). Sv. Jakov pod nasladama podrazumieva pohote[14], što se poput voj-

---

[9] Ia. — M. Vosté, *Commentarius in Epistulam ad Ephesios*², Roma 1932, kol. 203b.

[10] *Adv. haeres.*, III, 22, 4, *PG* 7, 739.

[11] Izp. Enc. *Ad illum diem,* 2 febr. 1904, str. 78, 80, izd. B. Presse.

[12] »Quantum ad se pertinebat, Pilium immolavit, ut dici merito queat Ipsam cum Christo humanum genus redemisse«. Sodalitati N. D. a bona morte, 22 mart. 1918, *AAS,* 10, 182.

[13] Leon XIII piše: »Affirmare licet... de permagno illo omnis gratiae thensauro... nihil nobis nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri... (Enc. *De Rosario,* 22 sept. 1891). U istom smislu piše Pijo X: »Ex hac Mariam inter et Christum communione dolorum ac voluntatis, promeruit illa ut fieret universorum munerum dispensatrix quae nobis Jesus nece et sanguine comparavit« (Enc. *Ad illum diem).*

[14] Taj smisao daje Vg., koja *ἐκ τῶν ἡδονῶν* prevodi: »ex concupiscentiis« mjesto: »ex voluptatibus«.

nika služe našim udima kao oružjem za grješne čine[15]. Koje su to pohote, uči nas sv. Ivan: »sve što je na svietu: požuda je tiela i požuda očiju, i oholost života« (1 Iv. 2, 16). Pod požudom tiela sv. Ivan shvaća neurednu težnju za nasladama, što gode sjetilima, posebno pak onu najjaču požudu za nečistim nasladama. Požuda očiju označuje lakomost i nezasitnu pohlepu za zemaljskim stvarima, blagom i bogatstvom. Naziv joj je odtuda, što je lakomost pohlepa za stvarima, koje očima zapažamo i gledanjem ih zaželimo, kao novac, njive, kuće, itd. Konačno pod ohološću života, koja zauzima prvo mjesto među glavnim griesima, ima se razumjeti neuredna težnja za čašću. Na ovo troje: naslade, bogatstvo, časti, na što ljude neuredna težnja nagoni, dade se svesti sve ostalo, za čime ljudi neuredno teže. Sv. nas Ivan upozorava na pogubni izvor i korien svih grieha[16].

Marija, budući da je bez grieha začeta, nikada nije osjetila u sebi nagon pohote. Ova je u njoj bila podpuno ugašena. U Mariji je, dakle, bio uništen sami korien svih unutrašnjih i izvanjskih poremećenja.

Obratimo li pogled na Marijin život i vladanje, odmah nam upadaju u oči kreposti, koje su najjači uztuk spomenutim pohotama, a te su: djevičanska *čistoća, siromaštvo* i *posluh.*

Sv. Otci i katolički tumači obćenito zaključuju iz Marijina odgovora Anđelu: »Kako će to biti, kad ja ne znam muža?« (Lk. 1, 34), da je Marija učinila zavjet vječnog djevičanstva ili barem čvrstu odluku živjeti u djevičanstvu[17]. Tu čvrstu odluku očituje glagol u prezentu: *οὐ γενώσκω*, što izključuje svaki bračni odnošaj i u budućnosti[18]. Marija nam zavjetom vječnog djevičanstva pruža najjače sredstvo protiv najjače pohote.

Marijino siromaštvo nam govori protiv pohote očiju. Marija je majka onoga, koji je, premda je bio bogat, postao radi nas siromašan (2 Kor. 8, 9), tako te nije imao gdje da skloni glavu (Mt. 8, 20 = Lk. 9, 58). Svoga božanskoga Sina rodila je u štalici, povila ga u pelenice i položila u jasle (Lk. 2, 7). Prigodom očišćenja priniela je dar siromaha: dvie grlice ili dva golubića (Lk. 2, 24). Iz toga se izvodi, da je Bl. Djevica bila toliko siromašna, da nije smogla da kupi jednogodišnje jagnje za žrtvu paljenicu, kako je to bilo po sebi Zakonom propisano[19].

---

15 G. Estius — J. Holzammer, *In omnes D. Pauli Epistolas item in catholicas commentarii,* III, Moguntiae 1859, kol. 444a.

16 G. Estius — J. Holzammer, Nav. dj., kol. 698a—699b.

17 Ovo posljednje drži M. — J. Lagrange, koji piše: »Pour nommer ce propos un voeu, il faut joindre à l'exégèse des considérations théologiques dont on ne nie pas ici la valeur, mais qui dépassent la simple explication du texte«. *Evangile selon S. Luc*[3], Paris 1927, 33.

18 Izp. M. — J. Lagrange, Nav. mj.; D. Baldi, *L'infanzia del Salvatore,* Roma 1925, 96 sl. Gl. *γενώσκω* odgovara žid. יָדַע, kojim se označuje bračni odnošaj.

19 Izp. J. Maldonatus — J. M. Raich, *Commentarii in quatuor Evangelistas,* II, Moguntiae, 1874, kol. 103b—104a; J. Krabenbauer, *Commentarius in quatuor Evangelia*[2], III, Parisiis 1905, 134.

Marijina poslušnost odraz je njezine duboke poniznosti, što gasi svaku iskru oholosti. Ona je živjela u školi onoga, koji je »ponizio sam sebe, postavši poslušan do smrti, do smrti na križu« (Filip. 2,

8). Spremno se podvrgava Božjoj naredbi preko Josipa, da pred okrutnim kraljem Herodom bježi s vječnim Kraljem, svemogućim Bogom u tuđu i nepoznatu zemlju — Egipat (Mt. 2, 13—15) i vraća se istom na zapovied Anđelovu (Mt. 2, 19—21). Sama se pak Marijina poniznost izravno očituje u načinu davanja pristanka, da bude Majkom Božjom, kad je svoju suglasnost s Božjom ponudom očitovala riečima: »Evo *službenice* Gospodnje, nek mi bude po rieči tvojoj« (Lk. 1, 38). Kao Majka samog svemogućeg Boga hrli u pohode Elizabeti, majci Predteče vlastitog joj Sina i prva je pozdravlja (Lk. 1, 39 sl.). Ona, »koja je zavriedila, da je pohodi Anđeo i tako uzvišenim riečima pozdravi; koja je znala, da je postala Majkom Gospoda i Mesije, ne ustručava se izkazati podložnost majci Predteče«[20].

U Mariji, dakle, ne samo, da ne nalazimo ni traga pohotama, iz kojih se rađaju ratovi i borbe (Jak. 4, 1), nego u njoj odkrivamo u najvišem stupnju kreposti, koje su najjači uztuk svim pohotama. Samo bi ove dostajale, da je nazovemo Kraljicom mira. Njezino neporočno djevičanstvo liek je razmiricama u obitelji, koje niču većinom iz nečistoće i bluda; primjer gotovo skrajneg siromaštva Majke Božje suspreže ljudsku lakomost za bogatstvom, iz čega se rađaju razmirice u družtvu; poslušnost i duboka poniznost Majke vječnoga Kralja i svemogućega Boga može da unese pokornost i sklad u družtvo, snošljivost među vladare i narode. Zato s pravom slavno vladajući Kristov Namjesnik, sliedeći primjer svojih Predšasnika, stavlja nam u ovim kritičnim časovima pred oči svietli lik Bogorodice kao predmet nasljedovanja i potiče nas nek s pouzdanjem od nje prosimo dar toliko žuđenog mira.

POVIEST FILOZOFIJE I TEOLOGIJE KOD HRVATA

Dr A. Živković.

1. — Kod nas Hrvata nije do najnovijega vremena bilo skoro nikakovih pokušaja, da se sistematski obradi razvoj znanstvenog djelovanja na filozofskom i teoložkom polju. Tek u najnovijem svezku časopisa »Croatia Sacra« imamo poseban prikaz o razvitku filozofije kod Hrvata od dr T. Harapina (str. 153—172) i teologije od dr. M. Vanino (str. 200—241). Kad dosada nismo sami nastojali da dođemo do zaokružena i izcrpna priegleda ovih dviju kulturnih grana narodnog života, nije čudo, da se u znanstvenom svietu nije nigdje ni vodilo ikakova obzira o znanstvenom radu Hrvata ni u filozofiji ni u teologiji. U djelu Martina Grabmanna »Geschichte der Katholischen Theologie« (1933) nema ni spomena o Hrvatima. On spominje jedno jedino hrvatsko djelo: sistematski prikaz skolastičke filozofije od dr. Josipa Stadlera, ali i to navodi tamo, gdje govori o Mađarima i njihovom radu na bogoslovskom polju!

Zato je razumljivo, da radosno pozdravljamo oba ova pokušaja za sustavnim prikazom djelovanja naših ljudi na polju filozofije i teologije i njihova prinosa k obćem prosvjetnom i kultur-

---

[20] Knabenbauer, Nav. dj., 79.

nom napredku. Nakon ovih će prikaza biti lakše drugim radnicima ostvariti i produbsti nove poglede na važnost i vriednost rada naših ljudi. Koje to ime spomenuto u oba ova prikaza, zaslužilo bi možda, da se o njemu iznese pred našu znanstvenu javnost ne samo popis njihovih radova, nego i kritički produbljena analiza njihovih djela. Onda bi se mogla dati i kritička ocjena o obćoj vriednosti njihova sudjelovanja u kulturnom natjecanju narodâ. A tek nakon kritičkih monografija o pojedinim periodima, piscima i njihovim djelima, može se dati i sud koji će vriediti za poviest.

Kod nas se u znanstvenom i nastavnom radu običavalo pored stranih, tek ovdje ondje spomenuti po koje ime domaćih autora, kad se govorilo o razvoju ovih dviju spomenutih grana znanosti. A rietko se kada mogao dati cjelovit i sustavan kakav prikaz, izključivo s naših strana i zemalja. Odsad će to nastavnici moći lakše provoditi, jer će svoje slušače moći uputiti barem na ove spomenute prikaze. Oni dakako, po priznanju samih autora, nisu podpuni. Manjka im prinos iz časopisâ, po kojima su u posljednjih sto godina razasuti znanstveni filozofski i bogoslovski članci. Trebalo bi ne samo s bibliografskog, nego i sa znanstvenog gledišta nastojati, da se kritički probere iz tih časopisa sve ono, što bi kao vriedan prinos imalo ući u poviest. Osim »R a d a« Hrvatske Akademije, naše »Croatiae Sacrae«, »Bogoslovske Smotre«, te »Časopisa za hrvatsku poviest«, Vrela i prinosa«, dolaze u obzir od starijih časopisa »Književnik«, »Vienac«, »Nada«, »Savremenik«, »Prosvjeta«, »Serafinski perivoj« i Mahnićeva »Hrvatska Straža«. Od sadanjih časopisa: »Katolički list«, »Nova Revija«, »Život«, »Vrhbosna«, »Duhovni život« i »Glasnik biskupija bosanske i sriemske«. Ne smiju se izostaviti ni oni stručni časopisi, koji su izlazili kratko vrieme ili od kojih je ugledao svietlo tek po koji broj. Nema sumnje, da bi u oba gore spomenuta prikaza ušlo još po koje ime i da bi prikazi s te strane bili podpuniji. Na tom poslu treba da mlađi okušaju svoje sile.

Ne znam, zašto su pisci i jednoga i drugoga prikaza izostavili svoje bibliografske izvore. Da su naveli barem glavnije od njih, pružili bi budućim radnicima putokaz, kojim se imaju kretati i olakšali bi im rad. Što bi navodi bibliografskih izvora bili podpuniji, bio bi i njihov prikaz znanstveno cjelovitiji.

2. — Bila bi neosporno velika zasluga Hrvatske Bogoslovske Akademije, da ona izda na stranim jezicima (njemačkom i francuzkom) poviestni prikaz znanstvenog rada na ova dva spomenuta područja. Tim bi ostalom znanstvenom svietu pružila mogućnost, da se uputi o vriednosti znanstvenog i kulturnog prinosa Hrvata k obćem prosvjetnom napredku. A i s narodnog našeg gledišta bi takav podhvat zaslužio svako priznanje. Ne bi se događalo, da nas prešućuju kao do sada, niti da nas kao znanstvene radnike hrvatskoga roda i plemena svrstavaju pod tuđi krov i pribrajaju k Austrijancima ili Mađarima.

Ali da Hrvatska Bogoslovska Akademija bude u stanju poduzeti takav posao, potrebno je, da je izdašno podpomogne hrvatsko svećenstvo i hrvatska znanstvena javnost uobće. S pomaganjem kakovo je do sada bilo, vjerojatno će još dosta vode proteći Savom, dok Hrvatska Bogoslovska Akademija bude mogla pristupiti k ovom potrebnom poslu.

SVETO PISMO STAROGA I NOVOGA ZAVJETA[1]

Dr. Janko Oberški.

Prema nacrtu, najavljenom u I. svezku ovog prievoda (str. 13) Sv. P. St. i N. Zavjeta, odprilike u razmaku od jedne godine nakon I. svezka, izdan je II. svezak toga prievoda, koji sadržava poučne (pjesničke) i proročke knjige Sv. Pisma Staroga Zavjeta. Kao što je bilo opravdano, da se u našem časopisu (B. S. XXX. 1942. br. 4. str. 242—252) osvrnemo na izdanje I. svezka, tako je opravdano, da se osvrnemo na izdanje II. svezka, jer je svakako dužnost našeg časopisa, da u najmanju ruku registrira činjenicu izdanja prievoda Sv. Pisma na hrvatskom jeziku, pa da se tom prigodom sine ira et studio nešto kaže o samoj vriednosti toga djela, kako s obzirom na njegove pozitivne odlike, tako i s obzirom na eventualne nedostatke. Ovo naglašujemo zato, jer smo primietili, da naš prikaz o I. svezku toga prievoda jedan od članova »Akademije Regina Apostolorum« nije shvatio ni primio s onakvom nakanom, s kakvom je taj prikaz bio napisan. Bez obzira na anonimnost i na ton, kojim se taj anonimni pisac osvrnuo na naš prikaz, napominjem tek činjenicu, da je zamjerajući meni pohvale pokojnom profesoru Soviću kao znanstvenom radniku, meni predbacio, »da se tako moglo govoriti g. 1940 u ono jugoslavensko vrieme, kad još nije bilo Nezavisne Države Hrvatske.« Kod toga taj pisac nije primietio, da je svoju tvrdnju izrekao na temelju izkrivljenog nadnevka smrti profesora Sovića, pomaknuvši ga za punu godinu dana unatrag, t. j. od g. 1941. na 1940. Profesor Dr. A. Sović umro je dne 29. rujna 1941. g., dakle u vrieme, kad je već pol godine postojala Nezavisna Država Hrvatska. Prema tome moj nekrolog pokojnome profesoru Soviću, nije bio u vrieme jugoslavenske države, nego u vrieme Nezavisne Države Hrvatske. Očevidno je s kakvom je nakanom bila iznesena ova tvrdnja, ali držim, da ovdje nema mjesta osvrtati se na nju.

Da se razumijemo, ističem odmah na početku ovog prikaza, da sve ono, što je povoljno iztaknuto o I. svezku ovog prievoda, naglašujemo i kod ovog II. svezka, a to je napose lagan i liep prevodičev jezik, preglednost u podjeli redaka i sadržaja posebnim naslovima, a osobito silna energija i marljivost, kojom je on u rekordnoj brzini svladao takav i toliki posao.

Premda je prevodilac u predgovoru I. svezka naveo oveći broj stranih njemačkih i francuzkih prevodilaca (među kojima je onaj od Leandera van Esza i na indeksu zabranjenih knjiga), kojima se kod prevođenja pomagao, pomnijim sravnjivanjem može se utvrditi, da je osobito u II. svezku ipak pretežno sliedio tekst njemačkog prievoda od E. Henne-a, koji je u posljednje vrieme kao pučki prievod Sv. Pisma postao veoma raširen, tako da je god.

---

[1] Svezak II. Poučne i proročke knjige. Iz izvornoga teksta preveo i bilježke priredio Dr. Ivan Evanđelist Šarić, nadbiskup vrhbosanski. Sarajevo 1942. Izdala »Akademija Regina Apostolorum«. 8⁰ — 759 + 3 str.; ciena broš. 450.—, uvezano 500.— Kuna.

[2] »Na zamjerke g. prof. dr. Janka Oberškoga,« Katolički Tjednik br. 9. od 28. II. 1943. str. 5. stupac 304.

1939/40. doživio već peto izdanje. Držeći se ovog prievoda možda je prevodilac računao s time, da pretežniji dio stvarne odgovornosti za izpravnost hrvatskog prievoda snosi Henneov prievod, pa ako je njemačka javnost zadovoljna s Henneovim prievodom, može i hrvatska javnost biti podpuno zadovoljna s prievodom Henneova prievoda. Budući pak, da je Henneov prievod načinjen izravno iz hebrejskog jezika, držao je prevodilac opravdanim, da se i za ovako načinjen prievod može reći, kako je iztaknuto u naslovu djela: »iz izvornoga teksta preveo i bilježke priredio«. Međutim, kako je kod književnih trudbenika običajno, da se svakomu prizna njegov trud, ne bi bilo ništa nečastno, kad bi se priznalo, da je i ovaj hrvatski prievod u svom najpretežnijem dielu prievod Henneova izravnog prievoda Sv. Pisma iz izvornog teksta.

Da se utvrdi gotovo posvemašnja ovisnost II. svezka ovoga hrvatskog prievoda Sv. Pisma o njemačkom prievodu Sv. P. od E. Henne-a, molimo cienjene čitaoce, neka izvole izporediti jedan i drugi prievod od početka do svršetka, kako u samom tekstu, tako i u bilježkama. Tek tu i tamo je u hrvatskom po koja bilježka skraćena, prestilizirana ili izostavljena, a gdjekad poradi netočno zamiećenog smisla krivo prevedena. Evo nekoliko konkretnih mjesta!

U knjizi o Jobu 1,1 glasi prevodiočeva bilježka k tom redku ovako: »(1) Zemlja Hus ležala je jugoistočno od Crnoga (sic!) mora, u pograničnom području Edoma i Arabije, i možda je identična (istovetna) s razorenim mjestom Iš, južno od Keraka«. Kod Hennea glasi ova bilježka ovako: »Hus lag südöstlich vom Toten Meer, im Grenzgebiet von Edom und Arabien, und ist vielleicht identisch mit der Ruinenstätte Isch, südlich von Kerak«. Svakako je pogriješno, što prevodilac prevodi »vom Toten Meer« »od Crnog mora« mjesto »od Mrtvog mora«, bez obzira na to, što je vjerojatnije i postojanoj predaji bliže mišljenje, da se Jobov zavičaj nalazio negdje u hauranskoj visoravni, između Genezaretskog jezera i gorja Hauran. U tom kraju, nedaleko mjesta Merkez, čuva arabska predaja još do danas uspomenu na Joba u nazivima mjesta: Deir-Ejub (Jobov samostan), Makam-Ejub (Jobova grobnica); zatim kod mjesta Naua postoji Sakhrat-Ejub (Jobov kamen), Hammam-Ejub (Jobovo kupalište). Osim bilježke k redku (3), koju je prevodilac izpustio, prenio je dalje točno sve ostale do (8) u gl. 3., kojoj je izostavio prvi dio, a zadržao samo njezin svršetak. U gl. 3. bilj. (10) malo je prestilizirana; od bilj. (14) uzeta je iz Hennea samo posljednja rečenica; bilj. (25) razlikuje se od Hennea. Ipak držimo, da u ovisnosti o njemačkom prievodu nije trebalo ići tako daleko, da se robski doslovno prevode fraze, koje su strane duhu hrvatskog jezika, kao n. pr. u Job 19, 2: »mit Worten zerstampfen« »gaziti me riječima«, što bi možda bilo bolje reći: vriеđati, pogrđivati, ponizivati, mučiti riečima. Ogledajmo dalje jedno od težih mjesta u Jobu 19, 25—27. U bilježci k ovom mjestu prevodilac kaže ovako: »Mjesto tamnoga hebrejskog teksta slijedimo ovdje prijevod sv. Jeronima, jer njegov prijevod ovdje osvijetljen je svijetlom cijele knjige o Jobu.« Uzporedimo sada tekst Vulgate s onim našeg prevodioca i s Henneom! Vulgata kaže: »Scio enim, quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra resurrecturus sum: et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius: reposita est haec spes mea in sinu meo.« Prevodilac:

»Ali znam sigurno, da moj Otkupitelj živi, i da će se onda dignuti nad prahom. Tada će ova moja koža opet biti oko mene, iz svojeg vlastitog mesa gledat ću Boga. Jest, ja isti, ja ću ga gledati; moje vlastite oči vidjet će ga, ne kakav stranac; to je sva čežnja srca mojega.« Henne: »Doch weiss ich gewiss: Mein Anwalt ist der Lebendige und Letzte! Er wird auftreten auf Erden! Dann wird meine Haut wieder um mich sein, in meinem Fleisch werd ich Gott schauen, meine Augen werden ihn sehn, doch nicht mehr als Gegner! Danach sehnt sich das Herz in der Brust.« Riečima: »i da će se onda dignuti nad prahom« — udaljuje se prevodilac od Vulgate i od Hennea, koji ovdje na svoj neobičan način prevodi doslovno hebrejski tekst. Svakako hebrejski »veacharon« preslabo je izražen prievodom »i... onda«, što je u Vulgati mnogo jače iztaknuto riečima: »et in novissimo die«, premda je »die« dodatak, koji ne nalazimo u hebrejskom, ali ne kvari smisao, nego ga jasnije izražava. Najznatnija je razlika između hebrejskog i Vulgate, što ova kaže: »resurrecturus sum,« dakle u 1. licu jednine, pa se smisao odnosi na Joba, koji to govori, dok u hebrejskom stoji »jaqum«, t. j. u 3. licu jednine, i odnosi se na Odkupitelja, koji »će ustati nad prahom«. Mjesto: »iz svojega vlastitog mesa«, hebr. »umibbesari«, bolje bi bilo reći: »i iz svoga tiela«. Prema tomu hebrejski tekst na ovome mjestu, iako se razlikuje od Vulgatina, ne daje manje jasan smisao, koji ne bi bio u skladu s cielim tekstom knjige o Jobu.

Uvodno poglavlje »Knjiga Psalama« (str. 55—56) preuzeto je iz Hennea, osim druge polovice, koja je znatno skraćena. U prievodu i u bilježkama opaža se posvemašnja ovisnost o Henneu, tako da je mjestimice očevidno izključeno. da se prevodilac kontrolirao izvornim tekstom ili Vulgatom. Uzmimo n. pr. u Ps. 16 (15). 9 prevodilac kaže: »Tomu se raduje srce moje i veseli se duh moj; i bol (sic!) će moja počivati u sigurnosti!« Tu se podkrala krupna pogrješka, koju očito razjašnjuje pogrješno čitanje »Leid« mjesto »Leib«, kako je u Henneovom prievodu: »Auch mein Leib wird in Sicherheit ruhen«. prema hebrejskom: »af besarí jiškón labhetah«, kao što i prema Vulgati: »et caro mea requiescet in spe.« Treba dakle prevesti: »pa i tielo će moje počivati u sigurnosti.«

U Ps 69 (68), 2 težko će biti razumljiva robski prevedena fraza: »jer mi već dolaze vode na život«, kako ima Henne: »Denn schon gehn mir die Wasser ans Leben.« Vulgata prevodi doslovno, kako je u hebrejskom: »Quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam«, prema hebrejskom: »ki bha'u majim 'adh-nafeš«. Uvaženi biblijski stručnjak Fr. Zorell S. J., profesor na Papinskom Biblijskom Institutu u Rimu, u svom latinskom prievodu Psalama iz hebrejskoga (Psalterium ex hebraeo latinum,[2] Romae 1939) prevodi ovo mjesto ovako: »iam enim venit aqua usque ad fauces«, što se i hrvatski može liepo reći: »jer već mi je voda došla do grla«. Hebrejska rieč »nefeš« ne znači samo »duša«, »život«, nego i »vrat«, »grlo«, »ždrielo«, kako se to može vidjeti u Ps. 105, 18, gdje je u Henneovu prievodu: »Und schlossen ihn ein in Eisen« — također oslabljen smisao izvornika, pa se i ovdje povodi za njim naš prevodilac: »i metnuše ga u gvožđe«, dok Zorell prevodi: »ferro insertum est collum eius« ≐ vrat mu je stavljen u gvožđe (okovan gvožđem).

Henne nije baš imao sreće, da pogodi pravi smisao u Ps. 90, 10, gdje kaže: »Die Zeit unsres Lebens währt siebzig Jahre, und achtzig Jahre, wenn 's hoch kommt. Und doch ihr Gewinn...« Povodeći se za njim naš prevodilac kaže: »Vrijeme života našega traje sedamdeset godina, i osamdeset godina, ako dođe visoko; a ipak je dobit njihova...« Biblijski stručnjak u poznavanju Psalama, profesor Biblijskog Instituta u Rimu, A. Vaccari S. J., prevodi to mjesto ovako: »La durata di nostra vita in sè fa settant' anni, e nei robusti ottanta, e il più di essi è affanno e vanità...« (I libri poetici della Bibbia, tradotti dai testi originali e annotati, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1925, str. 157), a Fr. Zorell u svom gore navedenom djelu prevodi ovo mjesto ovako: »Dies annorum nostrorum continent septuaginta et, si cum robore, octoginta annos, et horum superba gloria est labor et aerumna...« Hrvatski prievod glasio bi prema Vaccariu: »Naš život traje sedamdeset godina, a kod jakih osamdeset godina; a što je više od toga, to je muka i ništavost...« Prema Zorellovu drugčijem čitanju hebrejskoga teksta: »njihov je tašti ponos muka i nevolja...«). Upravo kod ovakvih težih mjesta bila bi poželjna kakva bilježka za razjašnjenje, ali je ovdje ne nalazimo, jer je nema ni Henne.

Podpuno je osebujan i bez obrazloženja Henneov prievod u Ps 71 (70), 16: »Ich will sterben im Preise der Wunder des Allmächtigen...«, za kojim se povodi prevodilac: »Umrijet ću slaveći čudesa Svemogućega...« Vaccari prevodi ovako: »Entrerò a dire delle gesta divine«, a Zorell: »Proferam magnam potentiam Domini...« Ovaj se smisao logički nadovezuje na predašnji stih, gdje je govor o tom, kako se ne može riečima ocrtati Božja pravda i spasenje, jer u izbrajanju toga ne bi mogao doći na kraj, pa zato se pjesnik ograničuje samo na to, da iznese samo slavu Božje svemogućnosti, što se očituje u čudesima. Ne radi se dakle o umiranju.

U Hennea je nejasno izražena misao izvornika u Ps 73, 15, gdje kaže: »Hätt ich gedacht: Ja, ich will auch so reden, so hätt, fürwahr, ich ohne jede Treue gehandelt am Geschlechte deiner Kinder.« Još je nejasnije izpao robski prievod s njemačkoga: »Kad bih pomislio: Govorit ću i ja tako, zaista bih radio na rodu djece tvoje bez ikakve vjernosti.« Vaccari prevodi ovo mjesto ovako: »Se io mi proponessi di parlare così, ecco, tradirei il lignaggio dei tuoi figli.« Slično ima i Zorell: »Si dixissem: »loqui possem his similia«, a generatione filiorum Tuorum defecissem.« Hrvatski prievod u drugoj polovici stiha glasio bi: »... iznevjerio bih se rodu tvojih sinova«.

U Ps 73, 20 dobar je Henneov prievod: »So wie ein Traumbild beim Erwachen schwindet, verschmähst du, wann du aufstehst, Gott, ihr Bild,« — ali nije dobro prevedeno: »Kao što slika iščezne, kad se probudi čovjek, tako ti, Bože, razbijaš sliku njihovu, kad ustaneš.« Vjerojatno je na smisao »razbijaš« prevodioca zaveo Vulgatin izraz »ad nihilum rediges«; ali hebrejski »tibhzeh« ne znači »razbiješ« nego kako dobro prevodi Zorell: »spernes«, ili kako kaže Vaccari: »coprirai di spregio«, dakle »prezreš«.

Uvodna bilježka k Ps 137 (136) i ona k 1. redku nije po Henneu, ali ostalo je sasvim prema njemu. Henne je 3. redak toga Psalma vjerojatno radi metra preveo: »Ach, dort begehrten von uns«, ali hebrejski »ki šam še'elunu« ne znači« »ah, ondje su iskali od nas«, nego kako prevodi Zorell: »illic enim postulaverunt« (jer su tamo

tražili [iskali]) od nas«; Vaccari prevodi ovako: »benche ivi ci invitassero« (premda su nas tamo pozivali). Zorellov je prievod doslovno točan, a Vaccariev je po smislu i s obzirom na prilagođivanje sintaktičke konstrukcije duhu evropskih jezika bolji. Moglo bi se prevesti također ovako: »kad su ondje tražili (iskali) od nas«, ili »kad bi ondje...«, jer hebrejski veznik »ki« može ovdje imati više značenja: uzročno »jer«, dopustno »premda«, vremensko, ili vremensko pogodbeno »kad«, ali ni u kojem slučaju ne prevodi se hebrejski »ki« s uzvičnom česticom »ah«.

U uvodnom poglavlju knjige Pričâ, prevodilac dobro naglašuje na svršetku 4. alineje, kao osobito iztaknutu misao, da je »strah Gospodnji... početak sve mudrosti.« Šteta, što prevodilac nije u prievodu ostao dosljedan ovoj frazi, nego se na prvom mjestu (1, 7) poveo za netočnim prievodom Hennea: »Die Furcht des Herrn ist höchste Erkenntnis« (strah je Gospodnji najviša mudrost), a na drugom mjestu, gdje Henne prevodi: »der Kern der Weisheit«, naš se prevodilac ipak ne povodi za njim, nego izpravno prevodi: »Početak je sve mudrosti strah Gospodnji.« U izvorniku uzeta je za pojam »početak« na prvome mjestu (1, 7) rieč »re'šith«, a na drugome (9, 10) sinonim »techillath«, koja također znači »početak«, a nipošto »Kern«, kako ima Henne. U Vulgati je na oba mjesta prevedeno frazom: »principium sapientiae«. Tako je i prevodilac mogao na oba mjesta prevesti frazom »početak mudrosti«. Vaccari upotriebio je na prvom mjestu frazu: »principio del sapere«, a na drugome »base della sapienza«.

Među biblijskim tumačiteljima još nije konačno riešeno pitanje o hebrejskoj rieči »massa'«, koju Vulgata u Prov. 30, 1 i 31, 1 prevodi riečju »visio«, u kom je značenju često upotrebljavaju proroci, kad navještaju kakvo proročtvo u značenju ozbiljne opomene ili pouke. Henne se priklanja mišljenju, da se na ova dva mjesta hebrejska rieč »massa'« ima uzeti kao ime mjesta ili grada. Međutim na temelju konteksta i stilističkog ukrasa čini se, da bi ovdje ipak bolje odgovarao smisao prievoda, kako ga shvaća Vulgata, dakle »visio«, ili »opomena«, ili »pouka«. Prevodilac se ipak poveo za Henneom i uzeo rieč »Masa« kao ime grada. U 34, 1 poslije rieči: »ne pristoji se kraljevima,« izpušten je vokativ »Lamuele«.

Henne kaže u predgovoru knjige Propovjednika, toč. 4. ovo: »Die durch die Überlieferung verbürgte Zugehörigkeit des Predigers zur Sammlung der Heiligen Schriften wurde durch einige palästinensische Rabbinen angegriffen, aber von der Synode von Jamnia (90. n. Chr.) bestätigt. Als Teil des Alten Testamentes wird der Prediger schon von Melito von Sardes (2. Jahrh. n. Chr.) genannt. Origenes, Clemens und Tertullian zitieren das Buch. Die Zurückweisung der Angriffe Theodors von Mopsuestia auf dem fünften Allgemeinen Konzil zu Konstantinopel (553) beweisen, dass der Prediger allgemein als kanonisches Buch galt.« Naš prevodilac u toč. 4. uvoda o knjizi Propovjednika htio je to isto reći nešto kraće ovako: »Peti obćeniti crkveni sabor u Carigradu (g. 553.) dokazao je (sic! moja op.), da je propovjednik obćenito priznan kao kanonska knjiga, koja svakako pripada zbirci Svetoga Pisma. Origen, Klement, Tertulijan rado navode misli iz Propovjednika, kojega već sinoda u Jamniji (g. 90. p. Kr.) i Melito iz Sardesa (2. viek p. Kr.) nazivaju dielom Staroga Zavjeta.« Ali ovo je netočna reprodukcija onoga, što kaže Henne. Ponajprije obći crkveni sabori

nemaju običaja nešto »dokazati«, nego na temelju crkvene predaje konstatirati i definirati ono, što jest naučavanje Crkve, a što nije, i kako treba shvatiti odnosnu crkvenu nauku. U ovom konkretnom slučaju V. obći crkv. sabor u Carigradu osudio je napadaje Teodora Mopsuestijskoga na kanonski ugled Propovjednika, i to saborsko odbijanje napadaja Teodora Mopsuestijskoga na kanonski ugled Propovjednika dokazuje, da se Propovjednik obćenito smatrao kanonskom knjigom. Nije točno, kad se o sinodi u Jamniji i o Melitonu iz Sardesa izriče isti predikat: »da Propovjednika nazivaju dielom Staroga Zavjeta«. Ovaj se predikat odnosi stvarno samo na Melitona iz Sardesa, dok sinoda (židovskih rabina) u Jamniji potvrđuje protiv napadaja nekih palestinskih rabina, da Propovjednik pripada u zbirku knjiga Sv. Pisma.

Iz prievoda Propovjednika ogledajmo samo ono težko mjesto 3, 18—21. Henne prevodi ga ovako: »Also sprach ich in meinem Herzen: Es ist so der Menschen wegen, dass Gott sie prüfe und sie erkennen, dass sie sind wie das Vieh, ja sie selber. Denn Los der Menschen und Los der Tiere ist einerlei Los. Wie die einen sterben, so sterben die andern: den gleichen Odem haben sie all. Nichts hat der Mensch dem Tier voraus; denn alles ist Eitel. Alles wandert zum selben Ort. Aus dem Staub ist alles geworden. Zum Staub kehrt alles zurück. Wer weiss, ob emporsteigt der Lebensodem des Menschen, ob der Lebensodem des Tieres hinunter zur Erde fährt?« — Naš prevodilac prevodi to ovako: »Ovako rekoh u srcu svom: Takvo je biće čovječje, da ih Bog iskušava, te spoznaju, da su kao stoka, jest oni sami. Jer je sudbina ljudi i sudbina životinja jednaka sudbina. Kako umiru jedni, tako umiru drugi; isti dah imaju svi. Ništa ne nadvisuje čovjek životinju; jer je sve taština. Sve ide na jedno mjesto, sve je postalo od praha, sve se vraća u prah. Tko zna, da li se životni dah čovjeka uspinje gore, da li životni dah životinje ide dolje u zemlju?« — Ovaj se prievod prilično udaljio od izvornika, gdje stoji ovako: »Ja sam rekao u svom srdcu o ljudskim sinovima, da ih Bog izkušava, da oni vide, te su sami sebi kao živina: jer kao da je udes ljudskih sinova i udes živine; i udes im je jednak. Kao što umire ova, tako umiru oni; svi imaju jednaki životni dah. Čovjek se ničim ne odlikuje nad živinom, jer je sve taština. Sve ide na jedno mjesto; sve je postalo od praha i sve se vraća u prah. Tko pomišlja na to, da se životni dah ljudskih sinova uzpinje gore, a životni dah živine da silazi dolje u zemlju?« — Ovakvim prievodom uklanja se potežkoća o tobožnjem materialističkom nazoru pisca ove knjige, jer čitav niz uporednih rečenica, što se nadovezuju poslije rečenice: »da ih Bog izkušava, da oni vide« — treba uzeti u smislu navoda tuđeg mišljenja, mišljenja ljudi, koje je u praktičkom životu sasvim materialističko, t. j. takvo, kao da se ništa ne razlikuju od životinja. Upitnom pak rečenicom: »Tko pomišlja . . . ?« — kao da pisac reasumira rezultat takvog zemaljskog naziranja retorskim pitanjem, na koje sliedi niečan odgovor: Nitko ne pomišlja na to, da ljudska duša uzlazi gore, t. j. prema nebu, a životinjski životni dah silazi k zemlji. Hebrejski glagol »jadha'« osim značenja »znati« može imati i značenje »pomišljati na što«, »biti sebi svjestan«, kako to upozorava H. Höpfl O. S. B. u svom priručniku posebne introdukcije u knjige Sv. P. St. Zavj. (Introductionis in s. utriusque Test. libros compendium, vol. II. Intr. spec. in libros V. T.[4], Romae 1935., str. 276).

U uvodu k Pjesmi nad pjesmama na str. 222. u redku 15. odozdo nalazimo kod prevodioca iste tiskarske pogrješke, kao kod Hennea, u brojevima navoda iz »Oz 2, 4. 9. 8«, a mora biti »Oz 2, 4. 9. 21«; u redku 14. odozdo mjesto »Jer 31« mora biti »Jer 3, 1«. Pod točkom 4. ovog uvoda (str. 223) stoji: »Sinoda u Jamniji (g. 90. p. Kr.) i 5. obći sabor u Carigrad (g. 553.) obranili su kanonski ugled Pjesme nad pjesama«; tu su »u Carigrad« i »nad pjesama« sigurno tiskarske pogrješke. Nije zgodno, da se sinoda u Jamniji stavlja u isti red s 5. obćim crkv. saborom u Carigradu, jer bi neuki čitaoči mogli za sinodu u Jamniji misliti, da je to kakva sinoda katoličke Crkve, a u istinu je to bila sinoda židovskih rabina. To vriedi i za ono mjesto u predgovoru k Propovjedniku, na str. 208, toč. 4.

Henneov prievod (Pj. 1, 4): »Führe mich, König, in dein Gemach!« — za kojim se povodi naš prevodilac: »Povedi me, kralju, u sobu svoju!« — ne odgovara hebrejskom »hebhi'ani hammelekh hadharav«, što točno prevedeno znači: »kralj me je dao odvesti u svoju sobu«. U redku 9. »s plemenitim konjma u kolima faraonovim«, gdje se prevodilac povodi za Henneovim: »dem Edelgespann an Pharaos Wagen«, rečeno je više, nego u izvorniku: »lesusathi berikhbe-phar'oh« = konjima faraonovih kola. U bilježci k redku 2, 9 prevodilac kaže, da je »mušebak« turska rieč i znači rešetku na prozoru. Točnije »mušebbak« je arabska rieč, od glagolskoga korjena »šabaka«, pasivni particip II. forme. Kako su Turci primili u svoj jezik mnogo drugih arabskih rieči, tako i ovu; a može značiti i rešetku na prozoru. U ostalom, od ciele te bilježke bila bi dovoljna samo prva rečenica, dok primjetba na navod Broz-Ivekovićeva rječnika ima vidljivu tendenciju, koja nema veze s tumačenjem prievoda Sv. Pisma.

U knjizi Mudrosti preveden je redak 2, 25 ovako: »Koji pripadaju onome, pretrpe nju«, — prema Henneu: »Die jenem gehören, erleiden ihn.« U bilježci: »To jest: koji pripadaju đavlu, upadaju u smrt.« Ali i prievod i bilježka izrazuju suviše slobodno, da ne kažemo netočno, misao grčkog izvornog teksta, koji glasi: πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες = a kušaju je oni, koji su njegova diela, t. j. koji imaju po učestvovanju u griehu svoj dio s đavlom. Previše je rečeno: »koji pripadaju onome (t. j. đavlu), jer to bi značilo, da umiru samo oni, koji definitivno pripadaju đavlu, t. j. koji su osuđeni na vječno prokletstvo; dok uistinu moraju umrieti svi, koji su ma samo i na čas imali po griehu (pa bio to samo iztočni) udjela s đavlom, a kasnije su se pokajali; što više, mnogi postali i sveti. U r. 3, 6 drži se Henne i naš prevodilac više Vulgatina teksta, nego izvornika, jer prevodi: »Kao zlato u peći kušao ih«, a točnije bi bilo: »Kao zlato u talionici izkušao ih je«.

U prievodu prologa knjige Crkvenice, 1. alineja, nije trebalo povoditi se za njemačkim »imstande sein« »biti u stanju«, kad možemo u hrvatskom grčki infinitiv δύνασθαι razriešiti prievodom »da mogu«.

U proroku Isaiji (7, 14), prevodeći ono znamenito mjesto o djevičanskom začeću i porodu Emanuela, većina se povodi za tekstom Vulgate i LXX, gdje je sasvim nestalo snage smisla izvornog teksta, pa tako i Henne i naš prevodilac prevode: »djevica će začeti i roditi sina...«, iz kojih se rieči ne razabire nikakvo čudo. Hrvatski jezik nije tako siromašan, a da ne bi mogao na ovome mjestu točnije

izraziti smisao izvornoga teksta, nego li je to rečeno u grčkom i latinskom prievodu. Hebrejska rieč »harah« jest pridjev, koji znači »trudna« (praegnans), a »joledheth« jest particip kala aktivni od glagola »jaladh«, a znači »rađajuća« (ona koja rađa, pariens). Smisao je dakle: »Ecce, virgo praegnans et pariens« — »eto, djevica trudna i koja rađa sina.« Tako je jasno izraženo čudo: premda je trudna i premda rađa, ipak ostaje sveudilj u jednom i u drugom stanju vazda djevica, djevičanska mati.

U Jeremijinim Tužaljkama bilo bi poželjno, da je u prievodu po mogućnosti dosljedno provedena personifikacija Jerusalema u ženskom rodu, jer onda se može primieniti slika osramoćene žene, koju su napustili njezini ljubavnici. Ovdje ne ulazimo u druga pitanja i potežkoće o dvojbenom čitanju nekih mjesta. Gdjekad je u prievodu štošta izpušteno, što ima u izvornom tekstu. N. pr. u 2, 12: »Gdje je kruh?« (kao kod Hennea: »Wo ist Brot?«), dok u izvornom tekstu stoji: »Gdje je kruh i vino?« — U 3, 49 prevedeno je: »Oči moje liju suze bez prestanka«, dok u izvorniku stoji: »Oči moje liju suze, ne miruju bez prestanka.« Potrebno je paziti na to, da se u prievodu, ako je ikako moguće, ne okrnjuje paralelizam, izražen u izvorniku.

U bilježci k Danielu 2, 4 suviše je apodiktička tvrdnja, da »Kaldejci sigurno nijesu govorili aramejski«. Ova je bilježka u protuslovlju sa samim tekstom, gdje se izričito kaže, da su Kaldejci odgovorili kralju aramejski. Činjenica je, da je aramejski jezik bio u to vrieme veoma razširen i tako reći saobraćajni i diplomatski jezik ciele prednje Azije. Taj je jezik imao dva ogranka: jedan zapadno aramejski, kojim se govorilo u Siriji i Feniciji, a poslije babilonskog robstva prevladao je po cieloj Palestini; drugi je ogranak iztočno-aramejski, kojim se govorilo u Asiriji i Babiloniji. Oba su jezična ogranka veoma srodna i jedan drugomu tako bliza, da se mogu smatrati kao dva narječja istog jezika. To potvrđuju i aramejski dielovi knjige Ezdrine.

U bilježci k Dan 9, 25 krivo je prevedno iz Hennea: »Tako nas računanje 7 + 62 + 1 godišnjih sedmica (= 490 godina) dovodi do u 3. stoljeće kršćanske ere (vieka).« Henne kaže: »in das 3. Jahrzehnt der christlichen Ära«, a ne »in das 3. Jahrhundert«, kako predpostavlja prevodiočev prievod. Treba dakle reći: »u 3. desetljeće kršćanske ere.«

U bilježci k Dan 14, 2 prevodilac veli: »Da je perzijski kralj Ciro kao štovatelj sunca štovao Boga podjarmljenog naroda, to se ne podudara s običajima starog vremena.« Ne znamo, zašto je ovdje prevodilac uztvrdio protivno od Hennea, koji tvrdi: »steht im Einklang mit den Gebräuchen der alten Zeit«. Prevodiočevu negativnu tvrdnju obara i njegova vlastita bilježka k 3. redku ove glave, gdje veli: »Ciro, poklonik Ahura-Mazde, tako se čita na jednom nadpisu, što ga navodi Rawlison; a štovao je i babilonske bogove, što se zovu Marduk i Nebo. Napominjemo, da su n. pr. Rimljani bili također veoma liberalni u uvrštavanju bogova pokorenih naroda u svoj pantheon, pa tako je kod njih među ostalima bio uveden i kult egipatske božice Izide i perzijskoga Mitre.

U proroku Ozeju 6, 7 ne nalazimo nikakova opravdanja, zašto se prevodilac većma povodi za sumnjivim čitanjem »beadam« (u Adamu, ime mjesta ed-Damije), koje zagovaraju racionalisti Duhm,

Guthe i Marti, nego za čitanjem »keadam« (kao Adam), kako ima hebrejski tekst, zajamčen svjedočanstvom sv. Jeronima u Vulgati »sicut Adam«, a donekle i grčki tekst, makar to mjesto doslovce prevodi ὡς ἄνθρωπος = kao čovjek (Izpor. Knbenbauer-Hagen, Commentarius in prophetes Minores,[2] Parisiis 1924, p. 107 s).

U Joelu 1, 14 i 2, 15 prevodilac preuzima točno iz Hennea: »Beruft eine Feier!« — »Sazovite svečanost!« U bilježci k 1, 14 objašnjava se, da je to »po svoj prilici svečani sastanak«. Kod katoličkih tumačitelja, počevši od sv. Jeronima, koji prevodi ovo mjesto: »vocate coetum«, nema nikakve sumnje o tom, da se tu razumieva sazivanje zbora u religioznu svrhu, oglašivanje narodu, da se sabere na vršenje bogoslužnih djela. Točniji bi dakle bio prievod: »sazovite (oglasite) zbor!« iz ostalih nekoliko paralelizama očevidno je, da se radi o religioznom zboru, ili kako se kaže hrvatski pučki, o »proštenju«.

Ne ću da duljim, premda bi se moglo još mnogo toga napomenuti, što bi bilo potrebno izgladiti, dopuniti i usavršiti. Držimo da je trebalo ovaj važan posao raditi s mnogo većom kritičnošću i pomnjom, kako to zahtieva reverentia erga Verbum divinum, pa makar posao išao i polaganije napried.

Na primjetbu »jednog člana Akademije Regina Apostolorum«: »Ne sutor ultra crepidam!« — upravljenu na moju osobu, neka mi bude dopušteno uzvratiti s Psalmistom (118, 71): »Bonum mihi, quia humiliasti me, ut discam justificationes tuas!« Upravo zato, jer sam sebi sviestan, da u biblijskoj struci moram još mnogo toga učiti, nastojim oko velike suzdržljivosti u vlastitim sudovima, smatrajući opravdanijim sliediti vjerno smjernice odluka nadležne crkvene vlasti za biblijska pitanja i mišljenja priznatih katoličkih tumačitelja Sv. Pisma, nego li se priklanjati nepouzdanim privatnim mišljenjima onih učitelja, koji predpostavljaju svoj ugled ugledu Crkve i njezine predaje.

UZ PRIEDLOGE MEĐIMURSKOGA SVEĆENSTVA

Dr A. Živković.

1. — Prigodom 850-godišnjice zagrebačke nadbiskupije (1093—1943) usvojilo je svećenstvo Doljnjega i Gornjega Međimurja, sabrano na koroni u Prelogu dne 6. IX. 1943. priedloge svoga dekana g. Josipa Kristovića, da se kao spomen na tu godišnjicu izdadu crkveno-poviestna djela, vezana na život hrvatskoga naroda po svim njegovim zemljama, a napose na zagrebačku nadbiskupiju. Priedloge je donio »Katolički list« u br. 38 t. g. Upravljeni su na dvie adrese: na katolički episkopat i na preuzv. g. zagrebačkog nadbiskupa. Sadržaj priedloga je ovaj:

a) da se izda kritička poviest katoličke crkve u Hrvatskoj; b) napose kritičko izdanje poviesti zagrebačke nadbiskupije. Zajedno s ovim želi predlagač i svećenstvo međumurskog dekanata, da se izdadu po stručnjacima obrađeni izvori za poviest nadbiskupije i pojedinih župa, arheoložki i geografski poviestni spomenici u hrvatskom narodu, zatim zbirke fotografija svih crkava, kapelica, župskih dvorova, samostana, historijskih zgrada,

spomenika, svećenika i klerika i t. d.; c) da se prirede pučka izdanja jedne i druge poviesti.

Predlagači predlažu, da pučka izdanja izda družtvo sv. Jeronima, a sva ostala Hrvatska Bogoslovska Akademija.

Taj se priedlog međumurskog dekanata tiče Hrvatske Bogoslovske Akademije utoliko, ukoliko on označuje Hrvatsku Bogoslovsku Akademiju nakladnikom kritičkog izdanja poviesti katoličke crkve u Hrvatskoj, a napose poviesti zagrebačke nadbiskupije. Izdavač bi dakle bio hrvatski episkopat ili zagrebački nadbiskup, a nakladnik Hrvatska Bogoslovska Akademija. Predlagači su uzeli u obzir i sredstva za ostvarenje svoga priedloga: da se uberu prinosi od svih svećenika i katoličkih institucija hrvatskog naroda, odnosno zagrebačke nadbiskupije.

2. — Nema sumnje, da je ideja predlagača dekana g. Josipa Krištovića veoma pohvalna. Ona odaje posebnu misao, koja je osobite pažnje vriedna: čitajući kritičku (i pučku) poviest svoje nadbiskupije, listajući izdanja iz geografije, arheologije i poviesti pojedinih župa nadbiskupije, osjetilo bi svećenstvo neku bližu vezu između sebe i poviestnoga zbivanja svoje nadbiskupije. Ćutilo bi se jače i tiesnije povezano s predšastnicima na radu u vinogradu Gospodnjemu; nazrievalo bi u spomena vriednom djelovanju marnih pojedinaca poticaj i pobudu za svoj pastoralni, vjersko-kulturni rad. Galerija trudbenika i zaslužnih prvoborilaca u kulturnom i vjerskom životu hrvatskog naroda, lebdila bi im na taj način trajno pred očima. Mlađi bi se svećenici mogli ugledati na primjer svojih starijih i nastojati da održe na visokoj moralnoj visini onu baštinu, koju su im namrieli njihovi stariji. S toga gledišta zaslužuje predlog dekana Kristovića svaku pohvalu.

Što se međutim tiče izvedbe, treba imati pred očima dva veoma važna momenta. Najprije treba naći radnike za posao, a potom sredstva za sâm posao i za štampanje predloženih djela. Hrvatska Bogoslovska Akademija bi mogla preko svojih članova preuzeti brigu, da nađe i okupi radnike za taj posao. Ali ona sama nema sredstava za skupa izdanja o kojima govori predlagač. Napose to valja naglasiti s obzirom na financijalno stanje u kojem se nalazi baš posljednjih godina. Ni svećenstvo zagrebačke nadbiskupije, a ni svećenstvo države Hrvatske uobće, nije nje svojim prinosima ojačalo, nego ju je svojim ustezanjem i neprihvaćanjem njezinih izdanja (Bogoslovska Smotra i Croatia Sacra) znatno oslabilo.

Na drugom sam mjestu naveo i djelomičan razlog za tu činjenicu: na svećenstvo po hrvatskim zemljama nisu navalili samo izdavači stručno-bogoslovskih, nego i vjersko-prosvjetnih, a osobito vjersko-nabožnih listova. Svi traže, da ih svećenik novčano podupire, a ti se izdatci penju do visoke brojke! Nestašica papira je nekima prekinula nit života, ali se neki unatoč te nestašice i skupoće proširuju, čak i neki novi najavljuju svoj izlazak. I dok se tako dezorganizirano na dvadesetak raznih strana piše po tim časopisima i glasnicima u glavnom jedno te isto, prepričavaju stare pripoviesti, presađuju s tuđih njiva naivne pričice, stvarno potrebni stručni listovi, koji valja da nam nešto znače za visinu kulturnoga našega života — jedva jedvice životare.

Kad dakle predlagači spomenutih izdanja misle na terete, koje bi opet imalo snositi svećenstvo i odazvati se pozivu, da svojim prinosima omogući ovakav skupi podhvat — ne vjerujem, da bi sada bilo uspjeha, unatoč povremene bezvriednosti novca.

Bit će kod nas potrebno, napose kod mlađega svećenstva — najprije probuditi osjećaj staležke sviesti i dužnosti, da prvenstveno nastoji oko svoga bogoslovskog znanja i produbljenja vjerskog života kod puka. Još nismo na mjestima uklonili ni psljedice prošloga svjetskoga rata, kad nas je zadesilo ovo novo zlo, koje će i u našim redovima ostaviti vidljivih i osjetljivih loših tragova. To će trebati popravljati i liečiti, brižno i obzirno, ali sviestno i energično. Da li bi dakle sada bio odziv svećenstva toliki, da bi omogućio izvedbu predloga dekana g. Kristovića — veliko je pitanje.

O ostvarenju priedloga međumurskog dekanata moglo bi se uspješno govoriti samo onda, kad bi katolički Episkopat za poviest katoličke crkve u Hrvatskoj, a zagrebački Ordinarijat za poviest zagrebačke nadbiskupije osigurao potrebna novčana sredstva. Ta se sredstva danas penju na visoko, pogotovo ako se osim izdanja poviesti imaju na umu i izdanja poviestnih izvora, geografskih i umjetničkih spomenika i dr.[1]

JEDAN NOVI VJERONAUČNI UČBENIK

Neke napomene uz knjigu »Temelji katoličke religije i poviest katoličke Crkve.[2]

Dr Gjuro Gračanin.

Vjeronaučni učbenici bili su oduviek presudni po čitave generacije đaka. Oni su, uz vjeroučitelja, odlučivali o religioznoj formaciji tisuća. Oni su, uz znanje, davali i konačni oblik religioznog naziranja buduće inteligencije. Pojava je stoga novog vjeronaučnog priručnika uviek događaj, koji zaslužuje posebnu pažnju. Ovaj novi posebice. Jer on sačinjava polaznu točku predavanja vjeronauka u višim razredima prema novoj vjeronaučnoj osnovi.

Knjiga obasiže dva diela: Temelji katoličke religije, kome je kako je rečeno u predgovoru »središte i jezgra« nauka o Ckrvi, a poglavlja o religiji uobće i o kršćanstvu« imadu tek zadatak da »logički pripreme shvaćanje nauke o Crkvi«; dok »Poviest Katoličke Crkve« I. (do 683.) ide za tim, da pruži »najvažnije podatke o božanskom podrietlu Crkve i njezinom uređenju. U »duhu suvremenih pogleda religiozne pedagogike« knjiga sadržava »manje stručnog bogoslovskog gradiva, ali zato obilatije prikazuje odgojne vrednote vjerskih istina, osobito njihovu životnu važnost.« Ona želi »u prvom redu odgojiti sviestne katolike, koji će biti ponosni na svoju vjeru i pripadnost Katoličkoj Crkvi« (Predgovor).

Stajalište izraženo posljednim ovim redcima stvarno je dominantna nota čitave knjige i to, kao uporno provođeni novum treba

[1] Zagrebački prvostolni Kaptol namjerava ovom zgodom izdati prigodnu spomenicu.

[2] Napisali Dr Ivan Blažević, kanonik senjskoga stolnoga kaptola. Josip Buturac metropolitanski knjižničar i arhivista. Zagreb, 1942., strana 160 + IV. Ciena Kn 45.—.

KONAČNI OSVRT NA ČITAVU KNJIGU

Uzprkos brojnim napomenama i nedostatcima, na koje je ovaj prikaz upozorio, knjiga Blažević-Buturac imade svoju vriednost. Mnoge sasvim dobre stvari nisu posebno napominjane, što bi se u još opsežnijem prikazu moglo učiniti. Posebno još jednom treba naglasiti, da je ono isticanje životne vriednosti religije i potrebe, da je đak zavoli, da se oduševljava za nju, vrlo važan doprinos čitave knjige. Upravo iz te note struji neko vedro gledanje na kršćanstvo, te kod đaka može uroditi samo najboljim plodom. Dakako uz uvjet, da se u sliedećem izdanju štošta izmieni, preradi, dotjera i usavrši. A to će, vjerujemo, i biti.

U SPOMEN † O. URBANA TALIJE

Dr. P. T. Harapin

O. Urban Talija, franjevac dalmatinske provincije sv. Jeronima preselio se dne 22. studenoga ove burne godine u Dubrovniku mirno u vječnu i bolju domaju. Njegovo je ime dobro poznato širom ciele Hrvatske, a kako je bio član Bogoslovske Hrvatske Akademije i suradnik našeg lista, opravdano je, da se prigodom njegove smrti i naš list sjeti njegovog djelovanja i njegovih zasluga.

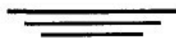
O. Urban rodio se na Lopudu kod Dubrovnika 17. studenoga 1859. Kako je bio pobožan mladić, zaželio je, da se posve posveti Bogu i tako je stupio u franjevački Red 4. listopada 1875. u tadašnjoj dubrovačkoj provinciji. G. 1882. postao je svećenikom. Kako su poglavari u njemu opazili ne samo bistru glavu, nego i njegovu težnju za znanjem, poslali su ga na više nauke u Innsbruck. Iza toga je u Rimu položio izpite za generalnog lektora iz filozofije i teologije, a zatim se vratio u Dubrovnik, gdje je na franjevačkom učilištu vršio gotovo neprekidno profesorsku službu u poučavanju filozofije i teologije, a bio je više godina i nadzornik studija u svojoj provinciji. Videći njegove sposobnosti, izabraše ga braća god. 1890—93. za provnciala. G. 1899. došlo je do sjedinjenja dubrovačke provincije s provincijom sv. Jeronima i u toj je novoj provinciji ušao u upravu provincije kao definitor, a kasnije je postao i kustodom, a od g. 1920.—23. i njezinim provincialom. No od početka svog redovničkog života pa do svoje smrti nije bio premještan iz svog omiljelog Dubrovnika. Tu si je stekao veliki ugled i poštovanje ne samo kao učena glava, vanredni propoviednik i predavač, nego i kao primjer redovničkog života i upravitelj duša u njihovim duhovnim potrebama.

Uz svoje redovničke dužnosti prionuo je o. Talija svom dušom uz nauku i pero. Neumorno je radio u znamenitoj dubrovačkoj franjevačkoj biblioteci, obogaćivao je znanstvenim djelima i sređivao tako, da je mogla poslužiti domaćim i stranim učenjacima u njihovom znanstvenom radu. Uz to je u svako slobodno vrieme imao u ruci pero, kojim je radio za javnost sve do konca života. Budno je pratio sve doživljaje i razvitak u domaćem i stranom svietu i gdjegod je smatrao da je potrebno progovoriti koju rieč, on se dao smjesta na posao. Tako je napisao ogromni broj članaka i člančića po najrazličitijim domaćim i stranim listovima, osobito teoložkog

i filozofskog sadržaja. Njegovi se članci nalaze u listovima: Vrhbosna, Serafinski Perivoj, Hrvatska Straža (Krk), Bogoslovska Smotra, Katol. List, Franjevački Vjestnik, Nova Revija, Rivista delle Riviste, Rivista della Scienze, Rivista internazivnale delle scienze sociali, Rivista delle scienze teologiche, Divus Thomas, Palestra del clero, Litterae Slavorum, Quartalschrift i nekim drugima. Više je godina bio urednik, a inače glavni suradnik Lista dubrovačke biskupije, u kojem je iznosio mnoge i dubokoumne svoje osvrte. Bez obzira na sadržaj tih mnogobrojnih članaka spominjemo napose ova njegova veća ili manja djela: Govor posmrtni u čast dra Fr. Račkog (Dubrovnik 1894), Vienčić pripoviedaka za puk (Zadar 1895), Nerazrješivost ženitbe (Sarajevo 1895), O vrhunaravnom načelu etike (Dubrovnik 1897), O Gundulićevoj Prozerpini ugrabljenoj (Dubrovnik 1898), Trinaest utoraka sv. Antuna (Dubrovnik 1906), Socializam i socialno pitanje (Dubrovnik 1905), Prigodom nekih konferencija o socialnoj demokraciji (Dubrovnik 1906), Humanitarna djela, patriotizam i vjera u dubrovačkoj prošlosti (Dubrovnik 1908), Crtice iz kršćanske arheologije (Dubrovnik 1909), Netriezna kritika i Euharistija u 2. i 3. stoljeću crkve (Sarajevo 1909), Socialna demokracija prema socialnom pitanju (Sarajevo 1909), Pravci u kršćanskoj apologetici (Sarajevo 1913), Religiozna skepsa i kršćanska apologetika (Prvi dio Sarajevo 1914, a drugi još u rukopisu), Errores scientifici et historici u nadahnutim knjigama i citationes tacitae (Zagreb 1908), Neumrlost čovječje duše (Dubrovnik 1925) i još neka druga, kao Commentarium in 1. et 2. caput Geneseos, Mit i poviest, kritika i hiperkritika u evanđeoskoj poviesti, Liek duhovnim bolima.

Razumljivo je, da zamjerni rad i svestrana naobraženost o. Talije nije mogla ostati nezapažena, pa su ga mnoge znanstvene ustanove pozvale, da im pristupi kao član. Tako je bio član kninskog arheoložkog družtva, Hrvatske Bogoslovske Akademije u Zagrebu, Braće Hrvatskog Zmaja, Società italiana di studi filosofici e psicologici, a i sam Papa Pio X. počastio ga za njegov rad posebnim odlikovanjem. Surađivao je i u izdavanju Hrvatske Enciklopedije. Dubrovačka ga je biskupija imenovala članom »de vigilantia«, savjetnikom i izpitivačem. Koliko je bio obljubljen i poštovan u Dubrovniku, vidjelo se najbolje kod njegovog zlatnog i diamantnog misničkog jubileja, kad su se građani natjecali, kako će mu izkazati svoje poštovanje i počast.

Kao častan starac od 84 godina ostavio je o. Talija ovu zemlju pun zasluga ne samo za svoj grad Dubrovnik, nego i kao priznati naučni radnik širom ciele Hrvatske, kojoj je bio vazda vjeran sin. Hrvatska Bogoslovska Akademija, koje je bio ugledni član radnik, žali gubitak tako vriednog člana, ali klanjajući se odlukama Božjima, želi na njegovu grobu, da mu ostane trajna uspomena među ljudima, a velika plaća kod Boga.



RECENZIJE.

Dočkal Dr. Kamilo, Udio srbske crkve u češkom reformnom pokretu. Posebni otisak iz »Života« 1942., 8º — 64 str., dobiva se u knjižari »Marulić«, Zagreb, Kaptol 29, uvez. Kuna 150.—.

Među obsežnim kritičkim studijama o iztočnim crkvama, što ih je ugledni pisac objelodanio u našem časopisu, važan je poviestni doprinos i ova njegova studija o udjelu srbske crkve u češkom reformnom pokretu, objelodanjena u časopisu »Život«. O tom pitanju nije se do nedavno, kad su kod nas nastale nove političke prilike, moglo što kritički pisati, jer je srbska pravoslavna crkva u Jugoslaviji uživala posebno povlašteni položaj, koji je ona u punoj mjeri znala izkorišćivati ne samo u zaštitu svojih probitaka, nego i u svrhu razpirivanja očito neprijateljskih osjećaja prema katolicizmu. Ta svi se još živo sjećamo one strastvene borbe srbske pravoslavne crkve protiv nastojanja oko uzpostave konkordata između Sv. Stolice i bivše Jugoslavije, kad je osjećaj tog nerazpoloženja pokrenuo sve srbske pravoslavne slojeve i našao u tom kao saveznike i one ljude, koji su najpostojaniji protivnici katoličke Crkve, pristalice slobodnozidarskih loža.

U ovoj razpravi osvietlio nam je ugledni pisac, kako je srbska pravoslavna crkva imala svoj znatan udio u razpririvanju tako zvanog »reformnog pokreta« u Češkoj, koji je provalio u punom svom elementu nakon razpada Austro-ugarske monarhije, nadahnut poznatim protukatoličkim sektarskim duhom husizma, te je veliko množtvo češke liberalne inteligencije i naroda povukao u struju odpada od katoličke Crkve u novu krivovjernu sektu »češke reformirane narodne crkve«. Prikazavši početak reformnoga pokreta u Čehoslovačkoj na temelju značajnih poviestnih dokumenata i činjenica, pisac nam daje uvid u pročišćavanje redova katoličkog svećenstva od onih elemenata, koji i onako već odavno nisu praktički živjeli životom dostojnim svećeničkog staleža. Ti su doskora i formalnim izključenjem i svojevoljnim odpadom odpali od katoličke crkve i stavili se na čelo češke narodne crkve, napose Dr. Karel Farsky i B. Zahradnik-Brodsky, G. Proházka i F. Stibor. Dne 8. siečnja 1920. na zborovanju pristaša reformnog pokreta u narodnom domu na Smichovu u Pragu proglašen je osnutak razkolničke crkve sa 140 glasova od 215 prisutnih članova reformnog kluba. Vođom te razkolničke crkve postao je Farsky, koji joj je dne 24. I. 1920. dao novi ustav. U Moravskoj postao je vođom reformnog pokreta, odnosno razkolničke crkve Matija Pavlik, kasniji biskup Gorazd. Razkolnička crkva bila je u Rimu već 15. siečnja 1920. osuđena i udarena izobćenjem odlukom kongregacije sv. Oficija, proglašenom u 1. br. »Acta Apostolicae Sedis« te godine, a svećenici, koji su pristali uz tu crkvu, pali su tim samim prema crkvenom zakoniku CJC can. 2384. u izobćenje, pridržano posebnim načinom Apostolskoj Stolici. Razkolnička crkva širila se razpirivanjem strastvenog fanatizma i mržnje protiv katoličke Crkve i doskora je prikupila oko 1 milijun pristaša, od toga 90% u Češkoj, a preostale u Moravskoj, gdje je katolički vjerski život bio mnogo jači, nego u Češkoj, raztrovanoj husitstvom i liberalizmom.

Da ova razkolnička crkva može u jednu ruku doći do svoje hierarhije s valjano zaređenim biskupima, a u drugu ruku da se ne nađe osamljena u borbi protiv Rima, predložio je M. Pavlik na skupštini 8. I. 1921. da se novoosnovana češka narodna crkva obrati posebnom predstavkom na srbsku pravoslavnu crkvu, gdje se moli, da čehoslovačka

crkva bude primljena u zajednicu srbske pravoslavne crkve na osnovi 7 ekumenskih sabora.

Na taj memorandum stigao je doskora odgovor iz arhierejskog sinoda srbske crkve, u kom je značajno, da udovoljava svim nebitnim zahtjevima češke reformne crkve, ali ne udovoljava onim zahtjevima, koji nisu u skladu s kanonima pravoslavne crkve, napose o ponovnoj ženitbi svećenika i o ženitbi biskupa. »Čehoslovačka crkva« primila je, iako ne baš s velikim zadovoljstvom, uvjete srbske pravoslavne crkve, te je priznala privremeno, dok ne dobije svoga biskupa, nad sobom jurisdikciju srbskog episkopa Dositeja, koji je i onako već godinu dana od prije bio u vezi s češkom razkolničkom crkvom i živo podpomagao nastojanje oko njezina proširenja na štetu katolicizma, a odlukom srbskog arhierejskog sabora u ožujku 1921. dolazi on osobno u Čehoslovačku kao delegat srbske pravoslavne crkve.

Ipak ni sam K. Farsky nije bio zadovoljan s time, da češka razkolnička crkva bude previše vezana sa srbskom pravoslavnom, te je dapače izrazio misao, da bi bilo bolje, da reformna češka crkva postane bez biskupa, dakle samo presbiterijalna. Ipak je središnji odbor te crkve izabrao dne 7. IX. 1921. pored Matije Pavlika također dra K. Farskoga i Rudolfa Pařika, da ih predloži arhierejskom sinodu srbske crkve kao kandidate za biskupe. Dne 18. IX. 1921. doputovalo je izaslanstvo češke razkolničke crkve od 25 osoba s M. Pavlikom u Sriemske Karlovce, gdje je M. Pavlik u prisutnosti arhijerejskog sinoda prihvatio uvjete sjedinjenja s pravoslavnom crkvom, a potom bio podvrgnut kanonskom procesu, da primi red episkopata. Uvjetno bili su izabrani za biskupe također Farsky i Pařik. Pavlik je nakon toga bio u Krušedolu zamonašen, primivši ime Gorazda, a odanle je odputovao u manastir Grgetek, gdje je bio proizveden na stepen igumana, i napokon je u ženskom manastiru Hopovo bio proizveden na čin arhimandrita. Dne 25. IX. 1921. primio je novi arhimandrit Gorazd biskupski stepen reda u Beogradu po patrijarhu Dimitriju uz asistenciju kijevskog metropolita Varnave, niškog biskupa Dositeja i bitoljskog biskupa Josifa. Kad se Farsky kao biskup Gorazd povratio u Čehoslovačku nije bio primljen s osobitim oduševljenjem, tim više, što nije došlo do toga, da i druga dva kandidata prime biskupski stepen reda. Budući da se Gorazd dao na otvorenu propagandu pravoslavlja, došao je u sukob s Farskym i Pařikom. Međutim je 23. VII. 1922. Gorazd povjerio upravu svoje biskupije u Přerovu episkopu Dositeju, te je odputovao u Ameriku. Dne 25. VII. 1922. na skupštini u Pardubicama donesen je međutim zaključak, da primitak 7 ekumenskih sabora sa strane čehoslovačke crkve nije bezuvjetan, nego da ona sebi pridržava pravo, da ostane vjerna svojim osnovnim idejama. No najveće iznenađenje izazvao je doskora u srbskoj crkvi od Farsky-a objelodanjeni katekizam čehoslovačke crkve, gdje ne samo da se ne priznaje 7 ekumenskih sabora, nego se žabacuju i temeljne dogme kršćanstva: niječe se presveto Trojstvo, poriče se božanstvo Kristovo, egzistencija pakla, a kao temeljnu normu vjere postavlja slobodu savjesti i sklad vjere sa znanošću, dakle podpuni racionalizam. Sada su nastale borbe u češkoj narodnoj crkvi između radikalne stranke na čelu s Farskym, i pravoslavne na čelu s Gorazdom, koja je počela rapidno gubiti na pristašama. Gorazd, osjećajući se sve slabijim, odlučio se dne 21. VII. 1924. da javno izstupi iz čehoslovačke crkve. Razdor u čehoslovačkoj crkvi doveo je za kratko vrieme dotle, da su se pristaše pravoslavne crkve proglasili samostalnom crkvom, odieljenom od Farskyeve radikalne reformne crkve, Dositej se sada svim marom dao na to, da svojim misionarenjem ojača položaj češke pravoslavne crkve. U tom su mu izprva poslužile i ambicije novog pravoslavnog dušobrižnika u Pragu, arhimandrita Sawatija, koji je doskora uspio iz Carigrada postići čin biskupa, iako se tomu protivio Gorazd, koji se početkom g. 1923. povratio iz Amerike. Sada je nastao razkol češke pravoslavne crkve: jedna strana pristajala je uz Gorazda, koji je priznavao ovisnost o srbskoj pravoslavnoj crkvi, a druga strana, kojoj je bio na čelu Sawatij, priznavala

je ovisnost o Carigradu. Spor se napokon riešio tako, da je Gorazd 24. VII. 1924. formalno izstupio iz čehoslovačke narodne crkve i zahvalio se na biskupskoj časti, te je pristupio češkoj pravoslavnoj crkvi, kojoj je bio na čelu biskup Sawatij. Sve je to međutim bila lukava taktika, jer je Gorazd pomoću Dositeja uspio dne 22. XI. 1925. na skupštini češke pravoslavne crkve srušiti biskupa Sawatija, i bio je sam izabran za biskupa u Pragu. Svi Sawatijevi pokušaji preko Carigrada, da se dalje održi kao episkop, ostali su bez uspjeha, jer se Gorazdova crkva upirala na srbsku pravoslavnu crkvu, a ta se znala vješto koristiti političkim odnosima između Čehoslovačke i tada još države SHS.

Posebno poglavje Dositejeva djelovanja sačinjava njegova propaganda za pravoslavlje u Podkarpatskoj Rusiji i u iztočnoj Slovačkoj, gdje su ovom' propagandom bile razpirene velike vjerske smutnje. I tu je izbila na vidjelo borba između pristalica Carigrada i Beograda. Od g. 1923.—1926. vršio je ovdje biskupsku jurisdikciju svrgnuti pražki biskup Sawatij. Ipak se od 1. IV. 1928. pravoslavna crkva Podkarpatske Rusije priklonila jurisdikciji srbske pravoslavne crkve.

U posljednje vrieme spao je u Češko-moravskom protektoratu broj pravoslavnih na nekih 10.000 duša. Sam biskup Gorazd svršio je vrlo kukavno. Kao sukrivac političkog umorstva Obergruppenfühera Heydricha bio je dne 3. IX. 1942. osuđen na smrt i 5. IX. iste godine ustrieljen.

Ovom je dakle razpravom ugledni pisac podao zaokruženu i jedinstvenu sliku poviesti lažno-reformnog vjerskog pokreta u Čehoslovačkoj, koji je bio intenzivno podpomagan od srbske pravoslavne crkve, ali je konačno doživio svoje podpuno rasulo. Razprava je pisana dokumentarno, te je znatan prilog za poznavanje poviesti vjerskog previranja u posljednjim decenijima među Česima, Moravcima i Slovacima, uslied kojega je odpalo ono što je bilo trulo, dok je u narodu, koji je ostao vjeran katoličkoj Crkvi, zastrujao bujniji vjerski život .Toplo preporučujemo onima, koji se zanimaju za ovo pitanje.

Dr. J. Oberški

Juraj Jurjević: Čovjek. Izdanje Družtva hrvatskih srednjoškolskih profesora. Zagreb, 1943.

Nova Europa, novi čovjek, novo družtveno uređenje, sve su to izrazi, koji se posljednjih godina vrlo mnogo čuju, o njihovu se sadržaju vrlo mnogo piše, od njihova se ostvarenja očekuje jedno novo, sretnije, razdoblje ljudskoga živovanja, koje će biti prožeto mirom i pravdom i blagostanjem svake ruke. Svakako su to vrlo zamamljiva obećanja. I nitko ih razuman ne može i ne će podcjenjivati. Neka se samo u tom teženju za boljim poredkom i družtvovnim uzponom radi što bolje i što jače, pa bilo i uz strahovite žrtve sadašnjega vremena. Samo se bojimo, nije li to teženje i traženje »novih« putova i ciljeva bez jednog čvrstog i izpravnog uporišta, pomoću kojega bi se mogla »pokrenuti zemlja«.

Čitajući knjigu duhovno-odgojnih eseja prof. Jurja Jurjevića upravo nametljivo navraćala nam se ova bojazan. Pisac iznosi vrlo mnogo izpravnih opažanja, s kojima se podpuno slažemo. Misli i zapažanja o suvremenu čovjeku, o njegovoj užurbanosti, lutanju, uzaludnom traženju sreće, dobro su zacrtani. Stranice o samoodgoju, o potrebi obće kulture, o životinji u čovjeku, o radu, o slobodi i mnoge druge vriedne su, zaista, da ih pomno razmatrajući pročita naša srednjoškolska mladež, kojoj su ovi eseji u prvom redu namienjeni. (Izdaje ih Družtvo hrvatskih srednjoškolskih profesora za hrvatske školske knjižnice).

No pisac i sam priznaje, da njegova zapažanja i shvaćanja ne moraju uviek biti izpravna i točna (str. 177.). Uza sva liepa opažanja i poticaje ova knjiga duhovno-odgojnih eseja ima jedan nedostatak, koji će joj svaki »veleučeni redovnik« i profesor teologije (str. 178.) prigovoriti. Mi bismo taj nedostatak nazvali bitnim, a vidimo ga u onome, što pisac sam zamjera današnjem čovjeku i svietu: »kao kruh potrebno je današnjem čovjeku jedno čvrsto stajalište i uporište«. (str. 41). Eto,

toga ovoj knjizi nedostaje. Dobro i izpravno su zapaženi nedostatci današnjega čovjeka, dati su mnogi i valjani savjeti i opomene, ali knjizi nedostaje izpravna i čvrsta uporišta, zaokružena i cjelovita nazora na sviet i život. Da dokažemo ovu tvrdnju, valja iztaći ovo: pisac kaže, da će se samo po sebi riešiti mnoga družtvovna pitanja, kada se sve uredi »prema čovjeku kao vrhovnoj vriednosti, a ne prema lažnim kriterijima, riečima i praznim pojmovima« (str. 19.) Na drugom mjestu spominje (str. 185), da »u središtu svake kulture stoji čovjek, koji predstavlja vrhovnu vriednost, prema kojoj se sve drugo ravna i mjeri!« Ovo izticanje čovjeka kao »vrhovne vriednosti« ne čini nam se prikladnim i opravdanim. Čovjek je, istina, kruna stvaranja i najodličniji stvor Božji, ali u tom smislu pisac, čini se, ne govori. Imamo dojam, da je to izticanje čovjeka »kao vrhovne vriednosti« više u smislu autonomizma, a to moramo osuditi. A pogotovo valja osuditi moralni relativizam, koji očito izbija iz ovih rieči: »Glavno je pravedno i triezno proučiti, da li propoviedani moral ima stvarne odgojne vriednosti, da li on ozbiljno doprinosi prilog poboljšanju ljudskih i družtvenih odnosa. To je glavno, a da li je dotični moral usidren na zemlji ili na nebesima, nije toliko važno.« (str. 186).

Mi pak smatramo, da je to upravo vrlo važno, pa ako se želi doći do boljega čovjeka, onda valja biti na čistu, da će se taj cilj postići samo i jedino po moralu, koji ima božanski i nadnaravni izvor. Nije ovdje mjesto o tom na široko razpravljati, ali svaki »veleučeni redovnik« i profesor teologije znati će to piscu objasniti.

Niti naročito izticanje materialnog blagostanja kao uvjeta jednog čestitog života (str. 113), a neimaštine kao uvjeta nemoralnog, ne čini nam se dosta opravdanim i obrazloženim. »Lako je ne proklinjati Boga ni ljude onima, kojima su nebo i zemlja dali sve, što trebaju za život svoj i svojih. A što može biti nego pakao u kući punoj čeljadi gladne, nevoljne, nezaposlene i bose? ... Moraju padati ružne i nepristojne rieči ...« Zar baš moraju? I zar ne padaju ružne i nepristojne rieči i kod onih, kojima su nebo i zemlja dali sve? Često puta čak u većoj mjeri nego kod onih drugih.

Budući da je knjiga namienjena srednjoškolskoj mladeži, bilo bi vrlo koristno, da je pisac uvrstio i jednu razpravu o religiji: o njenoj vriednosti i značenju za pojedinca, družtvo i državu. Kod pisca ovih eseja vidi se, istina, dobra volja i težnja k duhovnom svietu. Ali se vidi i pomanjkanje jakosti, da razgrne svietlo vjerske istine, da na nj upozori omladinu, da ga prikaže kao stup prema kome ojađeno čovječanstvo treba danas da pruža svoje ruke. Zašto se naši dobri laici uztručavaju istini pogledati otvoreno u lice? Zašto zastaju na po puta?* Knjiga bi tako dobila na vriednosti, i mogli bismo je spremnije preporučiti našoj katoličkoj mladeži. Ovako će je katolički odgojitelj tek sa stanovitim krzmanjem preporučiti i dati mladeži u ruke.

Dr. Josip Salač

Dr. Stjepan Zimmermann: Kriza kulture, kulturno-filozofijske studije iz suvremene socialne filozofije, izdala Hrvatska Akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1943, osmina, 280 strana, ciena 300.— Kuna.

Nema sumnje, da je danas čovječanstvo razdieljeno, raztrgano, zavađeno, kako to valjda još nikada u svojoj poviesti nije bilo, iako bi baš danas — zahvaljujući tehnici zrakoplova, krugovala, televizije — moralo biti ujedinjenije, nego ikada. Kao što ga u stvari tehnika čini jednim malim svietom, tako bi ono uistinu i u duhu moralo biti jedno i jedinstveno. No ono baš to nije. Naprotiv duh čovječanstva zapao je u pravi kaos. Šta je pometnja jezika kod Kule Babilonske prema današnjoj po-

* Dakako, da taj esej ne bi smio biti napisan u duhu vjerskog indiferentizma.

metnji duha i načela, prema današnjoj, toliko puta utvrđenoj, beznačelnosti kao načelu? Šta je seoba naroda šestoga stoljeća prema današnjoj seobi duhova sa svim mogućim suvremenim sredstvima putovanja i promičbe? Šta je to nego kaos, ako čovjek više ne bi smio biti »homo sapiens«, već samo nekakav »homo oeconomicus«? Nije potrebno čitati Spenglera i Gasseta, da se istom tada pomisli na propast Zapada i na pobuna masa, nego je dosta proživljavati dnevno ili noćno zavijanje sirena na uzbunu, da se s užasom i stravom na vlastitim živcima osjeti potresanje temelja ljudske civilizacije, koje danas prieti groznijom propašću, nego je nekada bilo vandalsko haranje i tatarsko pustošenje.

Obstojnost krize, u koju je duh čovječanstva zapao, nedvoumna je. Ta je činjenica tako jednodušno priznata, da o njoj više nije potrebna nikakva druga razprava. Valja odrediti samo to, odakle ta kriza zapravo potječe, u čemu ona stoji i kako da se napokon izlieči.

Tome mučnom i napornom poslu posvetio je Dr. Zimmermann posebnu pažnju. Plod toga njegova rada i nastojanja jest njegova najnovija, po dubini sadržaja najoriginalnija, a po sintetičkoj zaokruženosti različitih pogleda, životna knjiga — opus virile u podpunom smislu rieči. — Kriza kulture.

Knjiga Dra Zimmermanna sastoji se od četrnaest filozofijsko-socialnih eseja. Svaki od njih je samostalna cjelina, stvoren za posebnu zgodu i o posebnoj temi suvremenog zbivanja. Tako smo na pr. jedan od njih — Kultura i rat — slušali kao predavanje u Pučkom sveučilištu, drugi je — *Kako će filozofija kulture prosuđivati našu sadašnjost* — izrečen na svečanoj sjednici Hrvatske Akademije. No unatoč tome svi eseji, skupljeni u knjigu služe jednoj te istoj svrsi, usmjereni su jednom te istom cilju — rješavanju suvremene krize kulture, koji cilj baš zbog raznolikosti vremena postanka i samog sadržaja pojedinih eseja biva još jače sa svih strana osvietljen, što jamačno ne bi bio slučaj, da je ciela knjiga pisana »na dušak«. Osim dvaju navedenih eseja i osim uvodnog i završnog razmatranja nalaze se u knjizi još ovi eseji: Pojam kulturne krize, Sociložki problem suvremene krize, O Platonovoj »Državi«, Usmjerivanie života, Filozofija družtvenog života, Pitanja ćudorednog kulturnog života, Etički problem, Religija i odgoj, Problem kršćanstva i napokon Europski život.

Tematika eseja već sama po sebi najjasnije govori o punoj suvremenosti i važnosti ove knjige. Njezina je svrha, kako Dr. Zimmermann sam veli u Uvodnom razmatranju, »rješavati suvremenu krizu kulture« i »sudjelovati u stvaranju budućnosti, koju strepnjom izčekuje današnje čovječanstvo«, a sve to s osobitim obzirom »na sadašnje razdoblje u životu hrvatskoga naroda«. Knjiga hoće da nas uvjeri, da je »optimistički pogled u pobjedu istine najdragocjenija imovina kulturna čovjeka«.

Nastaje pitanje, kakva je sama unutrašnja razradba knjige ili drugim riečima, kojim putem i načinom Dr. Zimmermann prosljeđuje sebi postavljeni cilj — rješavanje suvremene krize kulture?

Ponajprije Dr. Zimmermann pokazuje mnogostranost i razrožnost najglavnijih svjetskih ideologija i nazora, koji pokreću životom današnjice. U tu svrhu daje on uistinu pregled sveukupnog kulturnog života današnjeg čovječanstva. Svestranim kritičkim izpitivanjem s gledišta civilizacije i kulture kao takove, s gledišta filozofije, sociologije i poviesti opipava on bilo suvremenog života. Panoramskim pregledom, da tako kažem, razodkriva on sve njegove kutove i zakutke. Nijedna pojava suvremenog kulturnog života čovječjega duha ne izmiče oštrini njegova kritičnog prosuđivanja. Na taj način knjiga Dra Zimmermanna postaje compendium svjetske misli.

Kroz labirint suvremene svjetske misli Dr. Zimmermann je pouzdani i izkusni vodič. Iz njegovog djela je očito, da je on sve muke lutanja svjetskoga duha duboko i iskreno pratio i suosjećao. Nema dakle sumnje, da knjiga Dra Zimmermanna vjerno skicira plan suvremenog labirinta ljudske misli, da je ona najpouzdaniji putokaz snalaženja u njemu. Njegovo tumačenje dobiva neposrednu uvjerljivost.

Zahvaljujući iztaknutim odlikama, knjiga Kriza kulture ostat će trajni poviestni dokumenat. U pogledu sintetičkog prikazivanja svjetske krize duha sačuvat će ona svoju vriednost zauviek. Točnim registriranjem suvremenih potresa i muka, zabilježbom tolikih strujanja ljudskog duha ona će biti spomenik naših dana, izgrađen jedanput zauviek.

Posebna novost knjige jest njezina sociozofska strana. Da se uoči ta strana, treba pročitati osobito socialne eseje: Sociološki problem suvremene krize i Filozofija družtvenog života. Izpitujući naime uzroke suvremene krize Dr. Zimmermann ne traži njezino podrietlo samo na čisto filozofijskom polju, nego, kako to traže suvremeni pogledi, i na polju sociologije. Za točnije određenje suvremene krize Dr. Zimmermann se morao osvrnuti i na sociološke prilike u svietu. A to je on i učinio. Njegova knjiga ima izcrpan pregled nesamo starijih sociologa, nego i sociologa naših dana sa svim njihovim sustavima, kao i zbiljsko socialno stanje. Stupanje Dra Zimmermanna novim putem sociozofije došlo je jamačno najviše do izražaja u najaktuelnijem pitanju našega vremena, u pitanju rata. Problem rata osvietljen je ne samo s gledišta religije, filozofije i morala, nego isto tako i s gledišta sociologije. (Izp. osobito str. 34.—44). Tim putem prikaz suvremene krize kulture biva samo još podpuniji i cjelovitiji.

S obzirom na današnje prilike razumljivo je, da Dr. Zimmermann u svome studiju znatno mjesto posvećuje suvremenim oblicima i manifestacijama komunizma. U ovoj njegovoj knjizi on je osvietljen sa svih strana. O njemu je rečeno sve, štogod se dosad utvrdilo, i težko, da bi se još nešto od važnosti o toj temi dalo reći. U tom pogledu pruža knjiga najveću korist i daje priliku zabilježiti mnogu i mnogu sugestiju, potrebnu u svagdanjem razgovoru i razpravljanju.

Uz sociozofsku stranu knjige moramo naglasiti i njezinu historiozofsku stranu. Što se te strane tiče, knjiga je kod nas absolutni novum. Ta koliko je mislilaca naš specifično hrvatski problem narodnog obstanka, narodne samostalnosti i državnosti promatralo pod vidom filozofije? A to čini eto Dr. Zimmermann. Odmah na prvoj stranici, u svom Uvodnom razmatranju iztiče, da će s posebnim obzirom promatrati »sadašnje razdoblje u životu hrvatskog naroda«. Dosljedan tomu uz obćečovječansku tematiku veže on istovremeno našu specifično hrvatsku problematiku. Platonskom načelnošću zadire on u samu srž našega hrvatskog narodnog problema i daleko od svake pomodnosti i promičbenosti razsieca on njegove čvorove i ukazuje na rješenje, ne efemerne, konstelacione, nego trajne vriednosti.

Historiozofija ili filozofija historije ima zadaću odrediti, u čemu stoji specifična bit pojedine narodne kulture i što mora svaki narod — kao opravdanje za svoj obstanak i svoju samostalnost — dati u zajedničku riznicu čovječanstva. Svakom je narodu Promislom i poviešću određeno njegovo vlastito poslanje. To poslanje mora narod u prvom redu izvršiti. Ono je njegova izkaznica i opravdanje pred svesvjetskom poviešću. Ono je njegov raison d'être. Treba zbog toga odrediti i znati, koje je specifično narodno poslanje.

Dr. Zimmermann, neumorni pregalac i trudbenik na polju hrvatske misaonosti, ore eto prve brazde i na njivi hrvatske poviesti, promatrane s gledišta historiozofije. Njegovo filozofijsko promatranje hrvatske poviesti treba sačuvati i na njemu dalje graditi hrvatsku poviest.

Historiozofsko promatranje hrvatske poviesti dolazi osobito do izražaja u eseju: Kako će filozofija kulture prosuđivati našu sadašnjost, od kojega je napose liep i značajan završetak. (Str. 112).

Nakon obavljene analize prelazi Dr. Zimmermann na sintezu, kako u pojedinim esejima, tako i u cieloj knjizi. A mi završavajući prikaz analitičkog posla Dra Zimmermanna možemo pitati, na kraju svega, do kojega zaključka dolazi on u svojem razmišljanju? Ili drugim riečima:

kako on odgovara na pitanja, odakle potječe današnja kriza kulture, u čemu ona sastoji i koji je najbolji izlaz iz nje?

Cielo razmišljanje Dra Zimmermanna svest ćemo u jedno i kazati svojim riečima ovako: Kriza kulture današnjeg čovječanstva je neporeciva, a dolazi odatle, što mnogostrukost i razrožnost suvremenih ideologija ne mogu imati unutrašnjeg jedinstva ni neke »čvrste točke«, o koju bi se sigurno uprle. Racionalizam i pohlepa za prevalšću raztrgaše ljudsku dušu. Ova raztrganost ljudske duše dovela je čovjeka dotle, da ju je izgubio i predao se u robstvo materije, koja se sada okrenula protiv njega, učinila ga strojem i zavladala njime.

Prvi je dakle uvjet za izlaz iz suvremene krize kulture oslobođenje od materializma i čistoga racionalizma, a zatim usmjerivanje na put stvaranja cjelovitosti duše.

Koji je prvi korak na tom putu? O njemu knjiga Kriza kulture upravo najljepše i najuvjerljivije govori, te ta strana i čini najoriginalniji i najvažniji dio čitavog rada. Ta je strana najpozitivniji dio ciele knjige.

Neprestani ceterum censeo Dra Zimmermanna za izlaz iz suvremene krize kulture jest: *ćudoredni preporod čovjeka*, koji se — da uzput dodamo — ne može postići samim prosvietljenjem razuma, nego i istovremenim oplemenjivanjem volje i srdca. Mogli bismo navesti nebrojena mjesta iz knjige, na kojima se sveudilj ponavlja misao: »*Ćudoredna pobjeda čovječanstva* jest posljednji najviši cilj svih borba, koje će u poviesti čovječanstva zadržati najdublji kulturni smisao života« (str. 19). Ili: »Obćenito možemo reći, da kriza sastoji u praktičnoj negaciji etičkih vriednosti« (26), »*Ćudoredno oplemenjeni um* treba da vlada među ljudima« (61) kao i zaključak: »Bez obzira na pobjedu oružja, suton kulture je neizbježiv, ako ne prevlada istinski preporod družtveno ćudorednog života« (144).

Možemo zaključiti: Dr. Zimmermann je svoje stanovište podpuno jasno obrazložio i utvrdio. Sa svoje strane on je sve učinio, da knjiga izvrši svoju blagotvornu misiju. Pisana nesamo oštrinom uma, nego i toplinom srdca, imade stranica najčistije metafizike, ali ujedno i — rekao bih — upravo pjesničkog zanosa (u potonjem pogledu u ljubavi prema hrvatskom narodu, uz toliko drugih stranica, osobito se ističu str. 96., 97. i 98.) Djelujući na taj način na cielu dušu čovjeka, knjiga je kadra oduševiti i zanieti čitaoca. Zato će ona, nema sumnje, svoju ulogu častno i obilno izvršiti kod svakoga, tko je bez predrazsuda pročita.

I po svom sadržaju i po svojoj metodi obradbe knjiga stoji na znanstvenoj visini. Takva, kakva jest, služi na čast nesamo hrvatskom narodu, nego bi se njome ponosio i svaki evropski narod, mnogo veći i naprednjiji od hrvatskoga. Kod nas je ona našla zasluženo vanjsko priznanje u činjenici, da ju je izdala Hrvatska Akademija Znanosti i Umjetnosti, najviša naša naučna ustanova.

Čitateljima Bogoslovske Smotre bilo bi suvišno knjigu preporučivati, jer djelo »Kriza kulture« Dra Zimmermanna odgovara priekoj potrebi hrvatske inteligencije za dubljim, ozbiljnim filozofijskim pogledima. Kao izraz suvremene stvarnosti, a ipak ne utučen i ne zamračeni pesimizmom »propasti Zapada«, već osvietljeno i zanešeno optimizmom ćudorednog preporoda čovječanstva — ono mora postati doživljaj intelektualca — njegov praeambulum spiritualitatis i etičkih nazora.

Dr. Juraj Paša

Dr. V. Keilbach: Tajanstvene poruke »duhova«. Da li se javljaju duše pokojnih? Zagreb, 1943, 12⁰, str. 64, ciena 40 Kuna.

Gornja knjižica prof. dra. Keilbacha odgovara na sva pitanja, što običnoga čovjeka zanimaju, kad je govor o spiritiziranju. Unatoč činjenice, da se spiritisti nisu pomogli s odgovorima »duhova« ni sebi, ni ljudskom družtvu ni u jednom pitanju, spiritističke se zabave održavaju i nadalje. Možda im manje poklanjaju vjeru inteligentniji krugovi, a u većem dielu ljudi bez jače inteligencije. Iznositi dakle u popularno-znanstvenom obliku

odgovore na pitanja, koja se svakomu nadaju u vezi sa spiritističkim pokretom, uviek je zahvalan posao. A u našoj sredini i baš u ovo vrieme, što ga proživljavamo, taj je posao i potreban. Zato nema sumnje, da će ova na znanstvenim predpostavkama napisana knjižica mnogo koristiti onima, koji u pitanju spiritizma žele saznati istinu.

Prof. Keilbach se izpravno opredjeljuje za ono shvaćanje, koje nastoji protumačiti spiritističke pojave, ne posižući bezuvjetno za »duhovima«. No on podjedno ne odklanja svako uplitanje »duhova« u zbivanja ljudskog života, tek ih označuje pravim imenom, kad ih nazivlje »suparnicima Božjim«. Za znanstveno tumačenje tajanstvenih pojava, veli, da ne treba nuždno (»znanost ne vidi stroge potrebe«, str. 57.) »priznati egzistenciju duhova kao izvansvjetskih bića«. Stilistički bi bilo izpravnije reći, da kod tumačenja ne treba posizati za »duhovima«. Egzistenciju »duhova« kao izvansvjetskih bića treba naime priznati, samo je ne treba nuždno uzeti kao tumač tajanstvenih pojava. To i jest piščeva misao.

Jednako bi mogla običnog čovjeka zavesti tvrdnja, da »duhovi nisu bezuvjetno i pod svaku cienu podređeni Bogu, nego nastupaju kao zagonetno-samostalna bića« (str. 58). Nema bića nepodređenih Bogu, pa makar se govorilo i o »suparnicima Božjim«. I kad oni samostalno nastupaju »kao zagonetno-samostalna bića«, mogu se opirâti volji Božjoj kao i čovjek.

Ratom razrovani vjerski život narodâ spušta se posvuda veoma nizko. Nije čudo, da protivnici vjere i kršćanskog života danas napose jatelj kršćanstva i zato uviek opasan za kršćanski puk. Uvjeren sam, izrabljuju to psihičko stanje za svoje mutne ciljeve. Spiritizam je neprijatelj kršćanstva i zato uviek opasan za kršćanski puk. Uvjeren sam, da da će ova knjižica baš ovako, kako je napisana, unieti potrebno svietlo u mnogu dušu, koja se pod tegobama ratnih zbivanja i životnih tereta odlučuje u neznanju i na to, da preko »duhova« potraži utjehu i tračak izprazne nade.

Prof. A. Ž.

Dr. Andrija Živković: Otče naš. Razmatranja o molitvi Gospodnjoj. Izdalo Družtvo sv. Jeronima, Zagreb, 1943., 8°, str. 96, ciena Kn 40.—.

Quotidiana vilescunt. I u molitvi. Stalno ponavljanje jednog te istog molitvenog obrazca lako dovede do toga, da nam je srdce daleko od Boga. Vriedi to i za prekrasnu Gospodnju molitvu. Vjerni puk vrlo često izgovara rieči ove molitve. Neriedko je to jedina molitva, koju znadu ne samo oni najneukiji, nego i oni učeniji vjernici. No često je to, doista, samo »izgovaranje« rieči bez pravoga razumievanja sadržaja. Zato je potrebno što češće tumačiti vjernicima prošnje Otčenaša. U tu će svrhu izvrstno poslužiti svećenicima za pripravu a vjernicima za pouku knjižica, što ju je napisao sveuč. prof. Dr. Andrija Živković, a izdalo zaslužno Družtvo sv. Jeronima pod naslovom »Otče naš«. Liepim jezikom napisana i koristnim poukama izpunjena pročita se ova knjižica od devetdesetak stranica sa zanimanjem. Naročito čini ovu knjižicu zanimivom, što se pisac stalno navraća na suvremena pitanja u vezi s pojedinim prošnjama Otčenaša.

Već u razlaganju uvoda nadaje mu se prilike, da razpravlja o obstojnosti Božjoj, o razlozima našega vjerovanja, o biti Božjoj, a napose o zanimljivom, za naše vrieme, pitanju, zašto Bog, dobar naš nebeski Otac, ne zaprieči ratove. U drugoj prošnji obrazlaže, među inim, djelovanje bezbožničke propagande, zaustavlja se i kod tamnih pojava i sjena u Crkvi, govori o bezbožnom komunizmu i podjeli zemaljskih dobara. Sve su to pitanja, koja su i te kako suvremena i na ustima širokih narodnih slojeva. Treba o njima čuti, što češće, izpravne odgovore: Pitanje odnosa Crkve i države nije od malog značenja i za naše prilike. Promicati sklad između ovih dviju vlasti pomoći će i redci ove knjižice o tom predmetu.

Uz ova, i druga, suvremena izlaganja i opazke, pisac daje, gdjegod mu se pruža prigoda, množtvo praktičnih savjeta, opomena i pobuda za jedan uistinu kršćanski život djeteta Božjega. Toga radi valja ovu knjižicu preporučiti i razširiti u najšire narodne slojeve.

Dr. Josip Salač

Godišnik na sofiskij univerzitet, bogoslovski fakultet, svezak XIX, (1941—1942), 8⁰ oko str. 650, ciena 445 leva.

Prošlogodišnji Godišnjak bogoslovskog fakulteta u Sofiji donosi u svom redovno znatnom obsegu cio niz veoma zanimivih i vriednih radova. Na prvom mjestu stoji radnja prof. G. S. Paševa pod naslovom: »Pogledi Klementa trnovskog metropolite na moralnost (str. 1—176). U njoj autor razpravlja i kritički razčinja nazore metropolite Klementa, nakon što je točno i svestrano utvrdio njegov izvanredno važan položaj u poviesti kulturnog života bugarskog naroda. U šest poglavlja razglobio je autor načela, koja je i naučno i praktički zastupao spomenuti metropolita. Radnja je izvanredno poučna i znanstveno osnovana.

Na drugom je mjestu niz razpravâ arhimandrita Eftimija, dielom načelne prirode i obćega značaja, a dielom izvodi za domaće bugarske prilike. Prva radi o: Izvorima sumnje u vjeri (str. 1—36); druga razčinja pitanje: Da li postoji ćudoredna odgovornost, ako se zanieče sloboda volje (str. 1—42). O domaćim prilikama rade tri druga njegova prinosa: Da li su bugarski pjesnici i pisci protivnici religije? (str. 1—40), Nekršćanski pogrebni običaji našega naroda u gradovima (str. 1—22), Neopravdano povećanje biskupskih mjesta u Bugarskoj (str. 1—18).

Profesor Hristo Gjaurov donosi obširnu razpravu o Djelima Apostolskim (str. 1—80). U njoj su kao isagoškoj razpravi obrađena sva potrebna pitanja: naslov, sadržaj, izvori, mjesto i vrieme sastavka, jezik, cilj, autencija i važnost Djela Apostolskih. Od osobite je važnosti u ovom svezku razprava prof. Stefana Cankova: Pravoslavno kršćanstvo, njegova suština i njegov suvremeni oblik (str. 1—160). To je ovdje zapravo prerađeni i dotjerani prievod njegove knjige: Das Orthodoxe Christentum des Ostens, koja je izašla u Berlinu god. 1928. S obzirom na predmet, koji obrađuje, razprava je od [illegible] važnosti, a s obzirom na izvore i literaturu kojih se dotiče, jednako važna i zanimiva. Tkogod bude pisao o pravoslavlju na Balkanu, neće smjeti mimoići ove razprave prof. Cankova.

Kao posljednja u ovogodišnjem godišnjaku nalazi se egzegetska razprava prof. Ivana Markovski pod naslovom: Knjiga Rutina (str. 1—70).

Već iz ovoga pregleda sadržaja vidi se, da ni XIX. svezak ne ostaje za prijašnjima, već da služi na ponos bogoslovskom fakultetu u Sofiji, a na korist bugarskome narodu.

Prof. A. Ž[illegible]ić

Kos Stanislaus S. S., De auctore expositionis verae fidei s. Constantino Cyrillo adscriptae (Napisanie o pravěj věrě), dissertatio ad lauream, Pontificia Universitas Gregoriana, Ljubljana 1942, 8⁰ — 223, Naručbe: Nadbiskupski konvikt, Zagreb, Vlaška ul. 38. Cij. broš. Kuna 160.—.

Pohvalna je pojava, da u posljednjih nekoliko godina posjetnici Papinskog sveučilišta Gregoriane u Rimu slavenske narodnosti dobivaju za izradbu doktorske razprave zadatke iz onih bogoslovskih pitanja, koja su u tiesnoj vezi s poviešću katoličke vjere i Crkve kod pojedinih slavenskih naroda. Jedan je od takvih zadataka i ova razprava Stanislava Kosa, salezijanca, koja pretresa pitanje: da li je »Napisanie o pravěj věrě«, jedina pisana izprava na slavenskom jeziku iz doba djelovanja sv.

braće Ćirila i Metodija, koja ujedno sadržava bogoslovski »Credo« svete braće? Razprava se ograničuje na više poviestno-bogoslovsko poređivanje, a ne upušta se u strogo bogoslovsku analizu toga dokumenta, jer to bi sačinjavalo opet obseg nove posebne razprave. Pisac odmah u predgovoru naglašuje, da sama izprava sadržava Focijevu nauku o izlaženju Duha Svetoga, što ipak po sebi ne bi smetalo pravovjernom stanovištu sv. braće, kad bi oni bona fide stajali na tom stanovištu u ono doba, dok još to pitanje nije bilo od katoličke Crkve konačnom presudom određeno. Kao smjernice u razpravi služila su piscu naučna iztraživanja priznatih stručnjaka na tom području, gg. profesora Grivca i Dvornika. Pobude i naputke u izrađivanju razprave davao je piscu ugledni profesor Papinskog Iztočnog Instituta u Rimu Hrvat Dr Stjepan Sakač D. I. Sam sadržaj razprave podieljen je kako sliedi:

Poslije predgovora navodi obilnu bibliografiju, kako samih vrela, tako i stručne literature najboljih ne samo katoličkih, nego i iztočno-pravoslavnih bogoslovskih pisaca na tom području. U uvodnim poglavljima pisac najprije utvrđuje, kako je navedeni dokument sačuvan u nekom srednjebugarskom rukopisu iz godine 1348., u kodeksu poznatom pod imenom »Collectio presbyteri Laurentii«. Taj je kodeks odkrio K. Th. Kalajdović g. 1824. u moskovskoj sinodalnoj knjižnici, i upozorio na nj u svom djelu »Joann ekzarh Bolgarskij« (str. 88, bilj. 6.). Drugi rukopis, koji sadržava prepis spomenutog dokumenta, odkrio je E. Barsov u svojoj zbirci rukopisa, a potječe iz svršetka 16. stoljeća, kako se razabire iz obilježja ruskog jezika toga razdoblja. Ovaj su dokument napose objelodanjivali i komentirali, bilo djelomice, bilo čitav, ovi pisci: Kalajdović (g. 1824. samo nekoliko odlomaka), Sreznevskij (g. 1867. čitav), ponovno izdan g. 1922. od Angelova i Genova, Barsov (g. 1886. čitav), Ilinskij (1925.), ponovno priređeno izdanje od Djulgerova (1934.) i Trifonova (g. 1935.) Lavrov (1930.). Osim toga objelodanjen je ovaj dokument u prievodima: ruskom (g. 1841. i 1866.), ali neuspjelom i manjkavom, zatim u bugarskom od Angelova i Genova (1922.), Djulgerova (1934.) i Trifonova (1935.). Naš pisac donosi tekst toga dokumenta u staroslovenskom jeziku, po mogućnosti kritički reproduciran, i uporedo njegov latinski prievod (str. 26—37). Po tom donosi pisac pregled sadržaja toga dokumenta: I. dio o nauci presvetoga Trojstva; II. dio: o tajni Utjelovljenja; III. dio: o štovanju svetih slika. Prema tomu taj je dokument kompilacija dogmatskih nauka, definiranih u prvih sedam obćih crkvenih sabora. Dalje napominje vremenskim sliedom najznatnije jnanstvene trudbenike, koji su objelodanili svoje razprave o tom dokumentu, a to su: Kalajdović, Dobrovsky, Makarije Bulgakov, Šafařik, Čelakovsky, Bodjanskij, Suhomlinov, Tyminski, Lavrovskij, Rački, Knjazev, Sreznevskij, Platonov, Bilbasov, Voronov, Golubinskij, Jagić, Halabala, Snopek, Serebrennikov, Barsov, Malyševskij, Antonij, Syrka, Angelov, Genov, Ilinskij, Kulbakin, Lavrov, Nikolskij, Grumel, Gošev, Djulgerov, Trifonov, Salaville, Weingart, Grivec, Vajs i Šojat. Jedni od ovih smatraju začetnikom spomenutog dokumenta Konstantina Bugarskoga, biskupa u Korkyri, drugi ga pripisuju sv. Ćirilu Konstantinu, slavenskom apostolu, treći napokon, — a tih je najmanji broj, — učenicima sv. Ćirila i Metodija. Naš pisac podvrgava sada u glavnom dielu svoje razprave kritici sve tri teorije i napokon utvrđuje, da je najvjerojatnije, da taj dokumenat potječe od Klementa, učenika sv. braće Ćirila i Metodija, prvoga bugarskog slavenskog biskupa. Time je pisac ove razprave pokročio korak dalje, da je od dosadašnjih znamenitih rezultata, koji su se opredielili za učenike sv. braće Ćirila i Metodija, kao začetnike toga dokumenta, točnije konkretno opredielio, koji je to bio od učenika sv. braće: naime, da je to bio Klement. Razlozi su pisca kritički uvjerljivi, pa je bez sumnje ovaj njegov rad jedan znatan znanstveni doprinos na području izučavanja teologije sv. braće Ćirila i Metodija među slavenskim znanstvenim trudbenicima. Djelo toplo preporučujemo.

Dr. J. Oberški

Dočkal dr. Kamilo: Poviest istočnih crkava, (pos. otisak iz »Bogoslovske Smotre«, god. 1937—1941). I. svezak: Poviest **perzijske** crkve, str. 56; II. svezak: Poviest **indijske** crkve, str. 57; III. svezak: Poviest **sirske** crkve, str. 58; IV. svezak: Poviest **armenske** crkve, str. 109.

Ugledni prelat, zagrebački kanonik msgr. Dr. Kamilo Dočkal, koga naši čitatelji imaju prilike poznati kao jednoga od najmarljivijih suradnika našeg časopisa izvan kruga nastavničkog zbora bogoslovskog fakulteta, objelodanio je pod gornjim naslovima sustavni niz poviestnih razprava o različitim ograncima iztočnih odieljenih i sjedinjenih crkava, tako da je konačno obujmom izašla oveća knjiga, u kojoj će čitaoci moći naći zaokružen pregled poviesti tih crkava, izrađen na najboljoj savremenoj literaturi i vrelima, prikazan laganim i zanimljivim stilom, a opet na znanstvenoj visini i s objektivnom kritičnošću. Pregled sadržaja pojedinih svezaka jest ovaj:

I. Poviest perzijske crkve vezana je na početak kršćanstva u Siriji iz apostolskih vremena, jer jurisdikcija i upliv antiohijskog patriarhata sizali su čak u Perziju. Ova je crkva ostala prètežno pod uplivom Nestorijeva krivovjerja. Ona je razvila svoju znatnu bogoslovsku književnost između 5.—13. stoljeća, a od toga je vremena počela veoma opadati. Ova je crkva razvila i svoj posebni obred. Katolička Crkva počela je u 13. stoljeću nastojati oko toga, da se obnovi sjedinjenje ove ckve s Rimom. To je nastojanje urodilo pozitivnim uspjesima istom u 16. stoljeću, kad je nastala unija Siro-Kaldejaca s katoličkom Crkvom, koja se uz različite krize i potežkoće održala sve do svršetka bivšeg svjetskog rata, kad je g. 1917. strašno postradala uslied progona sa strane Turaka i boljševika, u kom je postradalo oko 20.000 sirokaldejskih sjedinjenih kršćana. Broj vjernika sjedinjene kaldejsko-perzijske crkve doseže do 72.000 duša. Nastanjeni su ponajviše u Mesopotamiji, a vjersko im je središte patrijarhat u Mosulu.

II. Poviest indijske crkve, koja prema staroj predaji potječe od sv. apostola Tome, pa se zato zovu i »Tomini kršćani«, također je veoma zanimljiva. Pod uplivom kršćana nestorianaca, koji su bili razšireni u Perziji, zapali su i indijski kršćani u 6. stoljeću u nestorijansko krivovjerje. Odkako se sredinom 16. stoljeća znatan dio perzijskih kršćana povratio iz nestorianizma u krilo katoličke Crkve, nastale su i među indijsim kršćanima povoljne prilike, da prieđu u katoličko jedinstvo, ali su Portugalci iz političkih razloga sprečavali ostvarenje toga nastojanja, jer su priekim okom gledali, da se među indijskim kršćanima postavljaju biskupi malabarskog obreda podrietlom iz Perzije, nego su htjeli, da crkvenu upravu preuzmu biskupi latinskoga obreda. Ipak je misijsko djelovanje Franjevaca i Dominikanaca donielo znatnih uspjeha k sjedinjenju malabarskih kršćana s katoličkom Crkvom. U polovici 16. stoljeća, kad je u Indiju došao sv. Franjo Ksaverski, preuzeli su vodstvo misijskog djelovanja isusovci. G. 1599. došlo je do znamenite crkvene sinode u Diamperu, koju je sazvao nadbiskup Menezes, i na kojoj je malabarski arhiđakon Georgije a Christo u ime malabarske crkve položio svečanu vjeroispoviest sjedinjenja s rimskom Crkvom. Tom zgodom bile su provedene mnoge reforme u malabarskoj crkvi i iz liturgijskih knjiga bilo je uklonjeno sve, što je bilo nestorijansko. Ipak je latinski biskup Menezes u svojim zahtjevima tom prigodom išao predaleko, kad je tražio, da maalbarski sjedinjeni kšćani posvema prekinu veze s patriarhom svoga obreda u Perziji. Zato je u velikom dielu tih kršćana nastalo nepovjerenje prema latinskoj hierarhiji, pa je znatan dio tih kršćana zapao opet u nestorijanski razkol. Sva je sreća, što nestorijanska hierarhija nije zadovoljila očekivanjima kršćanskih potreba malabarskih vjernika, pa je pod kraj 19. stoljeća nastalo opet živo zanimanje za obnovu crkvenog jedinstva. Od vremena pape Leona XIII. sjedinjeni kršćani siro-malabarskog obreda imadu svoju hierarhiju od te biskupije, koje su izravno podvrgnute apostolskoj stolici u Rimu. Međutim je propaganda englezke crkve uniela

mnogo smutnje među malabarske kršćane, zavevši ih na višestruki razkol raznih sekta. U posljednjim decenijima mnogo je zasluga stekao za smirenje duhova i ponovno privođenje u krilo crkvenog jedinstva jakobitski biskup Mar Ivanios, koji je g. 1925. počeo pregovore s Rimom za obnovu crkvenog jedinstva, a kad je stvar bila dobro pripravljena, prešao je svečano sa svojim učenikom biskupom Mar Teofilom i sa 10.000 duša u krilo katoličke Crkve. Ovaj pokret stalno napreduje. Na Božić g. 1931. pošao je stopama obraćenih biskupa i Mar Josef Severios, nadbiskup iz Niranama i prešao u krilo katoličke Crkve.

III. Poviest sirske crkve. Ova je crkva u 5. stoljeću postala duboko zaražena monofizitskim krivovjerjem, te je imala različite nazive: čutihijani, monofiziti, separati, skizmatici, jakobite, severiani i acefali. Današnji ostatci monofizita u Siriji zadržali su ime Jakobiti, po svom organizatoru Jakobu el-Baradaia. Armenski monofizite zovu se Gregorianci ili Ečmiadzinci, egipatski Kopti i napokon u Abesiniji etiopska ili abesinska crkva. Jakobitska crkva imala je znatan broj svojih bogoslovskih pisaca od 6.—13. stoljeća. Uzprkos živih nastojanja katoličke Crkve oko predobivanja jakobita za crkveno jedinstvo bili su uspjesi veoma neznatni. Tek pod kraj 17. stoljeća počela je unija zadobivati trajnije uspjehe djelovanjem otaca kapucina. Oni su predobili za uniju sirskog patrijarha Simeona i mnogo njegovih vjernika, ali on i njegovi nasljednici zajedno sa sjedinjenim vjernicima bili su dugo vremena i vrgnuti žestokim progonima od nesjedinjenih. Sjedište patrijarhata sjedinjenih zakobita bilo je izprva u Alepu, a kasnije u Mardinu. Tiekom 19. stoljeća sirska sjedinjena Ckva liepo je procvala, izobrazila pomalo svoje svećenstvo i pridigla vjerski život. Osobito su zaslužni u tom pogledu posljednja dva patrijarhe: Efraim II. Rahmani (1898.—1929.), čovjek veoma učen i zauzet za odgoj i naobrazbu svoga svećenstva, i sadašnji patrijarha Gabriel Tappouni (od 1929. do danas), koji je god. 1935. odlikovan čašću kardinala, što je s velikim oduševljenjem pozdravila ne samo sirska sjedinjena, nego i nesjedinjena crkva. Današnje stanje sirske sjedinjene crkve broji 70.000 vjernika u domovini i oko 14.000 izvan domovine, zatim oko 150 svećenika. Hierarhija podieljena u 8 biskupa i 2 patriarška vikariata (3 biskupije u Iraku, 1 u Turskoj, 4 u Siriji te 1 vikarijat u Palestini i 1 u Egiptu).

IV. Poviest armenske crkve. Nakon kratkog i zanimljivog pregleda armenske poviesti pisac iznosi poviest kršćanstva kod Armenaca. Prema iskonskoj predaji početci kršćanstva u Armeniji sižu u apostolsko doba i nadovezuju se na djelovanje sv. apostolâ Jude Tadeja i Bartolomeja. Osobito je unapriedio i utvrdio kršćanstvo u Armeniji sv. Grgur Lusauvorič (Prosvjetitelj), koji je djelovao svršetkom 3. i početkom 4. stoljeća († 329.). On je uredio hierarhiju razdielivši armensku crkvu na 12 biskupija, kojima je bio na čelu patriarh, nazvan »katolikos« sa sielom u Vagharšapatu. Ova je crkva trpjela težke progone od perzijskih kraljeva i dala je mnogo mučenika. Velikih je zasluga za kulturno pridizanje armenskih kršćana stekao sv. Mesrop (345.—440.), izumitelj armenskog alfabeta. Time je bio omogućen i razvitak armenske crkvene književnosti i posebne armenske liturgije. Poslije Mesropove smrti počela su se među armenskim kršćanima širiti krivovjerja, najprije Mossalijevci, zatim mazdaizam (kult vatre), a u 6. stoljeću zapali su u monofizitsko krivovjerje. Od 7.—11. stoljeća nadošla je dalje borba sa sektama Paulicijevaca i Thondrakita, od kojih mješavine nastaju kasnije bogomili, katari i njima slične sekte. Od 12. stoljeća poduzimaju se iz Rima i Bizanta pokušaji, da se Armenci sjedine bilo s rimskom, bilo s bizantskom crkvom. Prvi, koji je bio sklon uniji s Rimom, bio je učeni i pobožni »katolikos« Nerses IV. (1166.—1173.). Njegovo je nastojanje djelomično ostvario njegov nasljednik Nerses Lampronetzi, nadbiskup u Tarsu († 1198.). Između sjedinjenih i nesjedinjenih Armenaca razvlia se tiekom vremena znatna polemička bogoslovska književnost. O pitanju unije Armenaca razpravljalo se napose na florentinskom obćem crkvenom saboru, te je bio postignut sporazum i iz sabora bi izdan posebni »Decretum

pro Armenis«. Za utvrđenje unije mnogo je doprinio red Mehitarista, osnovan g. 1701., koji se brinuo za unapređivanje vjerske književnosti i odgoj svećenstva. Danas broji sjedinjena armenska crkva oko 135.000 vjernika, dok je nesjedinjenih, ponajviše u Perziji oko 150.000.

Ovim je poviestnim razpravama ugledni pisac veoma zadužio našu bogoslovsku književnost, jer nam je pregledno, ukratko i znanstveno kritički sabrao sve, što je važno znati o poviesti iztočnih odieljenih crkava. Vrlo bi težko pojedinci mogli doći do tako solidnog i preglednog znanstvenog prikaza, jer je literatura o poviesti tih crkava veoma razasuta i težko pristupačna. Zato za veliki trud i mar, kao što i na izvrstno uspjelim djelom uglednom piscu dugujemo osobitu zahvalnost i njegove razprave najtoplije preporučujemo, osobito onima, koji se zanimaju za pitanja iztočnih crkavâ.

Dr. J. Oberški

A. Igrec :Problema gnoseologicum in philosophia naturali Rogerii Jos. Boscovich. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate philosophica Pontificiae Universitatis Gregorianae. 48 pag. Zagrebiae 1943.

Od četiri poglavlja svoje doktorske radnje o problemu spoznaje kod Ruđera Josipa Boškovića pisac je objelodanio treće i četvrto poglavlje »O metodi« i »Teorija spoznaje«, očito samo da udovolji uvjetima za promociju. Ta dva glavna poglavlja prikazana su na 30 i pol strane velike osmine. — Boškovićeva je metoda induktivna, ne doduše izključivo, već prvenstveno. U vezi s tim pisac obzirnim riečima opravdava S. Zimmermanna, koji kaže, da je Bošković došao do svoje nauke dvostrukom metodom, indukcijom i dedukcijom. Zatim odlučno zabacuje naziv »hipotetičko-deduktivna metoda«, kojim je D. Nedeljković karakterizirao Boškovićev metodički postupak. Kao značajku Boškovićeve »teorije spoznaje« možemo iztanuti sliedeće: objektivistički realizam (osjetilna spoznaja je temelj svake druge spoznaje, kakvoće objektivno postoje) izrazito racionalističkog smjera (kriterij istine je u nama, on je nama usađen: »recta ratio« ili »lumen rationis«), koji nedosljedno zagovara izvjestni skepticizam (sigurnost samo u pogledu refleksivnog razčlanjavanja činjenica, ali neizvjestnost ili u najboljem slučaju vjerojatnost u pogledu naučnog sistema, kojim bismo mogli protumačiti prirodu). — Iako sve to ne znači sasvim novi rezultat, ipak je zgodno imati pregledno na okupu sva važnija mjesta iz Boškovićevih spisa, kojima se pokazuje njegovo stajalište u pitanju spoznaje.

Još nekoliko stvari od manje važnosti. — Ne piše se »haereditas« (38), već »hereditas«; ta rieč naime nema veze s glagolom »haereo«, nego potječe od grčke rieči χῆρογ. Zatim treba pisati »nolumus« (ne »nollumus«, 19), »pollet« (ne »polet«, 30), »difficillimae« (ne »difficilimae«, 31), »certi reddimur« (ne »certi redimur«, 40, vidi i citat pod 36 na str. 43), »occurrere« (ne »occurere«, 40), »opportunum« (ne »oportunum«, 42), »communi« (ne »comuni«, 44)... Broj tiskarskih pogrješaka je vrlo velik i smeta. Trebalo je malo više pažnje posvetiti jeziku. Neobična je stilizacija u predgovoru: »Dissertatio componitur quattuor capitibus, quae praeceduntur (!) praefatione, bibliographia et introductione.« Tvrda je i sliedeća besjeda: »Systemata ista, ut de mundo valeant et non merae hypotheses arbitrariae, sed leges naturae exprimant a sensibus ultimatim verificari debent« (41).

V. Keilbach

Glockner Hermann: Vom Wesen der deutschen Philosophie. 71 Seiten. Stuttgart und Berlin, W. Kohlhammer Verlag, 1941.

Zadaća je ove knjižice vrlo težka. Pisac želi iznieti značajke njemačke filozofije, prema kojima se ova razlikuje od filozofijskog rada drugih kulturnih naroda. Piščevo je nastojanje »samo pokušaj karakteristike«.

Njemačka je filozofija po svom »izvanjskom nastupu« više nego bilo koja druga nikla iz naroda i ostala »stvar naroda«; ona se više nego bilo koja druga filozofija osniva na učenju i naučavanju, na kritici i autokritici. Po svojoj problematici njemačka se filozofija osniva na strukturi njemačkog duha, a tu se iztiču »Zusammengezogenheit des deutschen Gemüts« i »Unbedingtheit des deutschen Willens«. U naučno-sustavnom stvaranju više nego u filozofa drugih naroda prevladava težnja za »organskom cjelinom«. U stvaralačkoj sintezi traži se izmirenje romanskog zapada, koji naročito naglašava racionalne momente, sa slavenskim iztokom, u kojem iracionalni činbenici igraju znatnu ulogu. No njemački filozof ne traži samo teoriju, nego ono, što znači »neprevedivo-njemačka rieč« »Gesinnung: stalnu spremnost za oživotvorenje nauke, koja je stvorena u vidu života. — Pisac je sviestan, da je ova karakteristika njemačkog filozofiranja među ostalim uvjetovana i »duhovnom situacijom« današnje Njemačke.

V. Keilbach

Vranken Gerard: Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus. 88 Seiten. Roma, Libreria Herder, 1943.

U ovoj doktorskoj radnji mladog Nizozemca s bogoslovnog fakulteta Papinskog Gregorijanskog sveučilišta u Rimu izpituje se problem Božjeg sudjelovanja prema nauci sv. Augustina. Pitanje je metodički točno opredieljeno: slobodni čin čovjeka u odnosu prema sudjelovanju Božjem promatra se sa stajališta filozofije (1. pogl.) i teologije (2. i 3. pogl.). Teoložko je promatranje dvostruko: sa stajališta grieha i njegovih posljedica (2. pogl.), a zatim sa stajališta nadnaravnog života u pozitivnom smislu (3. pogl.). Prvo je poglavlje u biti samo tumačenje Augustinovog spisa »De libero arbitrio«, drugo poglavlje tumači djelce »De correptione et gratia«, a treće se poglavlje prvenstveno poziva na dvie zadnje knjige djela »De Trinitate«. Radnja je vrlo pregledna i uvjerljiva. Nažalost ima razmjerno mnogo tiskarskih pogrješaka, za koje valjda ne odgovara sam pisac. Rezultat je značajan utoliko, što se Augustinove misli prikazuju genetički. Augustin ne zna ni za kakvu predeterminaciju, nego »šutke« predpostavlja ono, što su teolozi kasnijih stoljeća nazvali »srednjim znanjem« (scientia media). Poslije iztočnog grieha čovjek nema više one neograničene slobode, koju je imao prije grieha: to se ima uzeti u pozitivnom smislu kao »auxilium quo« (naročita vrsta milosti). Osim toga sv. Augustin brani i bitno nadnaravno sudjelovanje Božje (gratia elevans actualis).

V. Keilbach

Croatia Sacra, arhiv za crkvenu poviest Hrvata. Svečani broj u čast prve godišnjice Nezavisne Države Hrvatske, uredio dr. Krunoslav Draganović, sveuč. profesor. Zagreb 1943, vel. 8°, str. 388 s ilustracijama i 1 umjetničkim prilogom. Izdala Hrvatska Bogoslovska Akademija u Zagrebu. God. 11—12, br. 20—21. Cijena broš. 400.— Kuna, a uvezanom primjerku 500 Kuna.

Birani i smišljeno priređeni sadržaj ovoga svečanoga dvobroja časopisa CROATIA SACRA sačinjava stvarno izcrpan, iako kratak, pregled kulturnog rada među Hrvatima sve do vremena nastanka Nezavisne Države Hrvatske. U jednom svezku okupljeno gradivo, znanstveno sređeno i zaokruženo, bit će svakom inteligentnom Hrvatu od koristi, a dobro će doći i onima, koji tek žele upoznati kalturnu vriednost hrvatskoga naroda.

Sadržaj je sliedeći: Dr. Lovre Katić: Priegled hrvatskog narodnog života; prof. Petar Grgec: Odnosi Hrvata prema sv. Stolici;

»Bog me je stvorio, da me osudi!« (86, 187, 3, sve skupa prilično neuvjerljivo i načinom izgleda kao izmotavanje); »Moždani izlučuju misao!« (123, u objekciji se veli da moždani prema Vogtu izlučuju misao, a u odgovoru se neprestano odvraća, da je netočno, da izlučuju dušu;... Bilo bi još toga, na što bi valjalo upozoriti, ali ne ćemo duljiti. Jezik je obćenito dobar i liep, osim nekih piščevih zasebnosti, vjerojatno provincializama: »Bog... ne može biti, a da se ne misli za sviet« (izraz, koji se često opetuje!); »Tko sve vjeruje, biva sumnjiv, da je budala« i t. d. Literatura je uglavnom strana, i velika je šteta, što su od domaćih, bilo kraćih, bilo duljih stvari, navedena tek nekolika vrlo malobrojna djela. To bi u sliedećem izdanju trebalo svakako popuniti. Abstrahirajući od ovih nedostataka, knjiga će koristno poslužiti onima, kojima je namienjena. Iza nje će sliediti, kako pisac u Predgovoru obećava, još dva daljnja svezka.

Dr. Đ. Gračanin

Raoul Plus D. I.: Život s Bogom. Preveo Stjepan Bäuerlein, Zagreb. Izdanje »Vrelo Života« za 1942. knjiga deveta, str. 151. male osmine. Ciena 50.— Kuna; uvezano u cielo platno 90.— Kuna.

Prvo Plusovo djelo, koje se pojavilo na hrvatskom jeziku — »Moja svagdanja molitva« — svrnulo je na sebe veliku pažnju. Posebno među svećenstvom, kome je bilo namienjeno. Živi i praktični Plusov način, kratkoća i incizivnost njegovih rečenica i primjera imali su u sebi sve, što je trebalo, da ga naša publika zavoli. Ovo novo, kraće, Plusovo djelo, namienjeno i laicima i svećenicima, ima iste odlike, mada je pisano sasvim drugim načinom. To su kratke, prividno nabacane, a ipak misaono svrstane misli o Božjoj prisutnosti u nama. Bog živi u nama, veli se u predgovoru i njega ne smijemo mimoilaziti, »jer ako mimo njega prođemo, mimoišli smo sami sebe — ali zauviek«. Da nas nauči živjeti i saživljati se s tom kapitalnom činjenicom našeg života, pisac nam pruža kratke, snažne misli. Upravo onakve, kakve odgovaraju potrebama današnjeg raztrganog i nemirnog vremena. Jedna je misao dovoljna, da čovjek od nje čitav dan živi. Prievod je, kako je to u ovakovoj vrsti književnosti shvatljivo, tu i tamo slobodniji. Ali jezik je izvrstan. Papir također.

Raoul Plus D. I.: Pred životom. Preveo Josip Vincens, Zagreb. Treće izvanredno izdanje »Vrela Života« za 1943.—1944. str. 186, male osmine. Ciena 120.— Kuna, uvezano u poluplatno 180.— Kuna.

Ovaj se svezak, — namienjen pretežno mužkoj omladini — (s podnaslovom »Mladić pred životom«), oblikom sasvim približuje svećeničkim razmatranjima »Moja svagdanja molitva«. Sav u primjerima i odabranim mislima, njegovih 117 kratkih poglavlja sačinjava građu za isto toliko zgodnih razmatranja ili propoviedi. Gradivo je svrstano pod sedam glavnih odsjeka: I. Veličina krštenja, II. Snaga duše, III. Potrebne kreposti, IV. Staležke dužnosti, V. Apostolat, VI. Moja budućnost, VII. Svetkovine i pobožnosti. Ovi obći naslovi ne vele dakako ništa u poredbi s naslovima pojedinih poglavlja odnosno točaka i njihovim sadržajem, na kog nam se ovdje nije moguće podrobnije osvrtati. To je nešto poput Tothova Karaktera, ali je neposrednije usmjereno praktičnom provođenju u životu. Naša mladež, a i odrasli dobivaju s ovom knjigom djelo neprocjenjive vriednosti.

S. P.

Dr. Dragutin Nežić, Duc in altum! Svećenička razmišljanja. Požega, 1942. str. 157, in 8⁰. Ciena 80.— Kuna.

Pisac nam u ovoj knjizi daje niz svojih nagovora, što ih je nekoć — od 1939. do 1941. — održao kao duhovnik u Zavodu sv. Jeronima u Rimu. Tamo su oni nastali, pa nose na sebi i trag mira Vječnoga Grada. Bez fraziranja, bez kakve osobite težnje za davanjem nečega novoga, auktor u dva glavna odsjeka — Ciljevi i putovi i Život i ra-

d o s t i — obrađuje nekolike teme, koje ne mogu ne zanimati svećenika. To su: Ideali i žrtve, Upoznaj sebe i uposli volju, Molitva i razmatranje, Gospodin moj, Bog moj i sve moje, Fiat voluntas Tua! Apologija odricanza i svladavanja, zatim u drugom dielu: Život milosti, Sveta Misa — Božić, Crucifixus etiam pro nobis, Traktat o ljubavi, Pobožnost Majci Božjoj, O svećeničkoj radosti i veselju. U zaglavku su još dvije teme: Izpitivanje savjesti na koncu godine i Zadnji poticaj. »D u c i n a l t u m!«, kao vrlo široka denominacija stvari liepo obuhvaća sve ove konferencije, ali se vidi, da bi ih mogao obuhvatiti i još mnogo više i to je možda jedan nedostatak, što ih ne obuhvaća. Poželjna bi bila tu i tamo jednostavnija stilizacija i čišći jezik. Malo je potežko i uz »veću napetost uma«, koju pisac na početku (str. 6.) preporuča, sliediti rečenice kao što su ove: »Ako li je dakle bogatstvo duševnog života u tome, što predmetom moga duševnog zbivanja ne mogu biti sve postojeće istine i bića, mogu li odatle izključiti vrhovna bića i primarne istine, a da se time ne odreknem najuzvišenijih faza moga duševnog zbivanja?« (20, 21). Ili ovo: »To jest, najniži stupanj (...) znanja Božjega i sile Božje, ista negacija mudrosti ili jakosti u Bogu, sv. Pavao, bilo bi još nešta daleko više od najvećeg stupnja ljudske mudrosti i snage.« (66). Smetaju izrazi: »zafarbavanje«, »prevučeni krečom vjerovanja«, a i malo suviše namješteno izgleda reći: »Anđeoski kor po prvi put izvodi melodiju s libretom: »Gloria in excelsis...« Ali to su detalji, koji ne diraju u sve ono koristno i liepo, što se u knjizi nalazi. A toga ima toliko, da je pojedince nemoguće nabrojiti. Tkogod će možda reći, da su sve to više manje loci communes, stvari i suviše poznate i preveć stereotipnim načinom obrađene. Ipak, tko pomno knjigu čita, vidjet će da tu ima sasma finih, osobnih primjedaba piščevih, koje makar da se pozivaju na druge auktore, pokazuju vlastito reflektiranje o stvarima. Iztaći je na koncu, da se vrlo ugodno doimlje u završnom poglavlju (»Zadnji poticaji«) pluralni oblik, kojim se pisac stapa s čitateljima: »Svu brigu moramo ulagati u to, d a b u d e m o,...« »N e m o j m o« i t. d., te da bi čitava njiga davala vjerojatno puno topliji dojam, da nema didaktičnog tona, i da se od početka i kroz sve stranice osjeća, da nam onaj, koji govori, kaže: *σύνδουλός σού εἰμι, καὶ τῶν ἀδελφῶν σου.* (Ap. 19, 10). **Dr. Đ. G.**

Joso Felicinović. Izgradimo našu Hrvatsku (I.) str. 274, **Izgradimo socijalnu Hrvatsku** (II), str. 227, in 8⁰. Križarski Priručnici br. 4. i 5. Preko, ciena 35.— i 60.— Kuna.

Izvrstni konferencier don Joso Felicinović daje u ovim dviema knjigama niz razprava, upravo gotovih predavanja o najvažnijim problemima sadašnjice. Prvi dio nosi podnaslov »Krist i radništvo« i govori o sliedećim temama: Rad prije Krista, Pogansko robstvo obnovljeno od SSSR, Isus Krist i rad, Crkva i radništvo u prvim vjekovima, u srednjem vieku, u sadašnjosti, Za klasni mir, Za obnovu družtvenog poredka, Korporativizam Pija XI. Zadnje socialne enciklike, Ketteler, Manning. — Drugi dio s podnaslovom »Kršćanstvo i družtveni život«, iza članka »Križarstvo i obrana od komunizma«, razpravlja sukcesivno o odnošaju kršćanstva prema obitelji, ženi, djetetu, siromaštvu, bogatstvu, pravu vlastničtva i civilnoj vlasti. Svi su ovi članci pisani živo, neobično fluidnim i laganim stilom, zanimljivo su dokumentirani, popraćeni prikladnim primjerima, doktrinarno oslonjeni na papinske enciklike i solidnu teoložku nauku a uviek s praktičnim ciljem pred očima: pružiti što dotjeraniju građu za predavanje križarskom radniku, đaku, duhovniku. Ima tu obilje misli i tema, koje će spretan predavač znati izkoristiti i prema potrebi proširiti, skratiti ili kombinirati jedne s drugima. Navedena je iza svakoga predavanja i literatura, većinom ona, koja je piscu bila na dohvatu. U obilju iznešenih činjenica, brojki i t. d. podkrala se po koja pogrješka. Bit će tako sigurno pogrješna ona tvrdnja, da je prirast pučanstva u SSSR pao od 40% na 17%, jer i prirast (a ta brojka vodi računa i o pomoru) od 17% strahovito je velik. Ima i ponešto

tiskarskih pogrješaka, no bez većeg značenja. Uslied ratnih nezgoda knjiga II. nije mogla biti do kraja tiskana pa će izostala poglavlja, kako pisac obećava, sačinjavati treći dio ovoga djela. **Đ. G.**

Bogumil Remec S. I., De sanctitate et gratia doctrina Summae Theologicae Alexandri Halensis. Dissertatio ad lauream. Ljubljana 1940.

Iz nepreglednog mora nauke poznatog pod imenom Sume Aleksandra Haleškog — u zbilji čitave franjevačke škole onoga doba — izpituje pisac nauku o svetosti i milosti. Posao težak i nezahvalan, ne samo zbog glomaznosti Sume, nego još više zbog raznolikosti sentencija, koje su u njemu zastupane. Razumijemo pisca kad veli: »Ipsa (Summa) nobis videtur quasi silva quadem vastissima, ex qua ingresso nulla fere patet via, quia quam putas certam te invenisse viam, haec mox emergente altera sententia contraria vel saltem dissimili improbabitur.« (11). Uzprkos tim težkoćama, auktor je nastojao da se drži onih sentencia, koje u cjelini prevladavaju i daju bitnu notu čitavoj nauci. Disertacija bi imala poslužiti samo kao uvod u drugo mnogo važnije pitanje de sanctitate o n t o l o g i c a Christi apud scholasticos saeculi XIII. **Đ. G.**

Socijalni katolicizam (dokumenti Crkve). Pedeset godišnjica »Rerum novarum« i desetgodišnjica »Quadragesimo anno«. Priredio i uvodni članak napisao: Dr. Rudolf Hrašćanec. Naklada VKB. Zagreb 1942., str. 131, srednja osmina.

Ova knjižica sadržava prievod teksta dviju socialnih enciklika, Lava XIII. i Pija XI. Prievod je rađen prema »izvorniku te prema dosadašnjim hrvatskim prievodima«. Sama misao izdavanja ovih prievoda svake je hvale vriedna. Trebalo je tek bolje pripaziti na tekst Uvodnog članka. Kako se može s prve rečenice ovako diletantski pisati: »Najznačajnije obilježje ljudskog života jest borba između dobra i zla, između istine i laži. Takav je oblik ljudskog zbivanja u uzkoj vezi s naslieđenom sklonošću čovjeka na zlo.«? Malo niže (sl. odsjek): »Ova je težnja ljudske naravi također temelj stalnog poticaja u nastojanju, kako bi se pronašli uzroci družtvenog meteža...« — Ovakvih jezičnih i misaonih nedostataka ima tu još. To su papinske enciklike. A njima se uvodi ili ne pišu ili pišu sasma drugim načinom. — Inače toplo preporučamo!

Đ. G.

IZPRAVI

U prošlom dvobroju na str. 1. r. 14. i 15., članka »Nauka o spoznaji« stoji »Ili tko bi mislio da je zemlja okrugla«, a mora biti »Ili tko bi mislio, da zemlja nije okrugla«.

PREDPLATA ZA ČASOPISE HRVATSKE BOGOSLOVSKE AKADEMIJE.

Radi neobične skupoće tiskarskih poslova i papira povisio je Odbor Hrvatske Bogoslovske Akademije predplatu svojih časopisa za godinu 1944. i to:

Za »Bogoslovsku Smotru« godišnje 300 Kuna,

Za »Croatia Sacra« godišnje 400 Kuna.

To se gg. predplatnicima i ovim putem stavlja do znanja sa zamolbom, da svojim prinosima omoguće izlaženje jednoga i drugoga časopisa i u ova težka i skupa vremena...

ODBOR HRVATSKE BOGOSLOVSKE AKADEMIJE

Vlastnik: Hrvatska Bogoslovska Akademija, Zagreb, Kaptol 29. — Odgovorni urednik: Dr. Đuro Gračanin, Zagreb, Podolje 17. — Tisak Narodne tiskare; za tiskaru odgovara Rudolf Vedo, Zagreb, Kaptol 27.